برہان

سالانہ چندہ
تیس ۳۰ روپے

قیمت فی پرچہ
ڈھائی روپے

شمارہ نمبر ا	رمضان المبارک ۱۴۰۳ھ مطابق جولائی ۱۹۸۳ء	جلد نمبر ۹۱

عبید الرحمٰن عثمانی پرنٹر پبلشر نے اعلیٰ پرنٹنگ پریس دہلی میں طبع کرا کر دفتر برہان اردو بازار دہلی سے شائع کیا

نظرات

پروفیسر ٹوائن بی (A. J. Toynbee) جن کا ۱۹۷۵ء میں انتقال ہو گیا عصر حاضر کے عظیم مورخ اور فلسفہ تاریخ کے بڑے فاضل اور ماہر تھے، بارہ جلدوں میں ان کی کتاب "تاریخ کا مطالعہ" (Study of History) جو ان کی چالیس برس کی محنت اور غور وفکر کا نتیجہ ہے۔ مقدمہ ابن خلدون کا اعلیٰ ترقی یافتہ یورپین اڈیشن معلوم ہوتی ہے۔

میرے قیام کلکتہ کے زمانہ میں (غالباً سنہ ۵۶ء یا ۵۷ء میں) ایک مرتبہ موصوف ہندستان کی مختلف ریاستوں میں ہوتے ہوئے کلکتہ بھی آئے تھے اور وہاں ایشیاٹک سوسائٹی نے ان کو عصرانہ دیا تھا، میں نہ صرف یہ کہ ایشیاٹک سوسائٹی کی کونسل کا ممبر تھا بلکہ عربی فارسی اور اردو کے لئے Joint Philological Secretary بھی تھا جو ایک بڑا علمی اعزاز سمجھا جاتا ہے، اس بنا پر عصرانہ میں میں بھی شریک تھا اور میری کرسی پروفیسر صاحب موصوف کی کرسی کے قریب تھی، اثنائے گفتگو میں ہم میں سے کسی نے دریافت کیا: آپ نے ہندوستان کے حالات کا بڑے غور وفکر سے مطالعہ کیا ہے تو اب اس کے مستقبل کے متعلق آپ کی کیا رائے ہے؟ پروفیسر ٹوائن بی یہ سنتے ہی سنجیدہ ہو گئے، کچھ دیر خاموش رہے اور پھر بولے، پہلے تو انھوں نے ہندوستان اور خاص طور پر وزیر اعظم پنڈت جواہر لال نہرو کی بڑی تعریف کی، اور اس کے بعد کہا: "مگر میں سمجھتا ہوں کہ اب سے تیس برس کے ملک میں مرکز کو کمزور کرنے (Decentralization) اور الگ الگ ہونے (Disintegration) کا عمل (Process) شروع ہو جائے گا۔"

آج ملک کے حالات کا جائزہ لیجئے تو صاف نظر آئے گا کہ موصوف نے جو پیش گوئی کی تھی وہ ایسی غلط نہ تھی، جنوبی ہند کی چار ریاستوں میں اور اب ریاست جموں وکشمیر میں الکشن کے موقع پر علاقائی پارٹیوں کا عظیم یا قابل ذکر اکثریت سے کامیاب ہوکر برسرِ اقتدار آجانا اور مرکز کی با اقتدار پارٹی (کانگرس۔ آئی) کا شکست فاش کھاجانا، اور پھر جنوبی ہند کی چار ریاستوں کا اپنی الگ ایک مشاورتی کونسل بنالینا، ساتھ ہی پنجاب اور آسام میں رہ رہ کر جو طوفان اٹھ رہے ہیں، ان کو پیش نظر رکھئے اور غور کیجئے کہ یہ سب علامات ہوا کے کس رُخ کا پتہ دیتی ہیں، یہ بالکل واضح طور پر دلیل ہیں کہ ملک میں علاقائی خودمختاری کے رجحانات تیزی سے ترقی کر رہے اور زور پکڑ رہے ہیں۔

پچھلے دنوں ریاست جموں وکشمیر میں اسمبلی کے لئے جو انتخابات ہوئے وہ بھی بڑے معرکہ آرا تھے، یہ دیکھ کر کہ شیخ عبداللہ جو نیشنل کانفرنس کے بانی مبانی اور روح رواں تھے اب دنیا میں نہیں ہیں، کانگرس (آئی) نے ریاست پر دھاوا بول دیا۔ پارٹی کے بڑے بڑے سورماؤں نے وہاں مستقل ڈیرے خیمے ڈال دیئے اور ووٹ حاصل کرنے کے لئے ترغیب وترہیب کا کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا، خود وزیر اعظم بار بار وہاں پہونچیں، حسب معمول دورے کر کے نہایت اشتعال انگیز تقریریں کیں لیکن بایں ہمہ نتیجہ وہی ہوا جس کی غالب توقع تھی، یعنی نیشنل کانفرنس واضح اکثریت سے کامیاب ہو گئی، الکشن کے بعد کانگرس (آئی) کے بعض ممتاز لیڈروں اور بعض مرکزی وزیروں نے کہا ہے کہ الکشن میں دھاندلی ہوئی ہے اور غیر قانونی ناجائز ذرائع کا عام اور کھلے بندوں استعمال ہوا ہے، ہم کہتے ہیں اگر واقعی ایسا ہوا ہے تو کانگرس کو قانونی چارہ جوئی کرنا چاہیئے، لیکن یہ حقیقت بہرحال یاد کر لینی چاہیئے کہ الکشن جب کبھی ہوگا نتیجہ بہرحال یہی ہوگا کیونکہ اس سے انکار ممکن نہیں ہے

کہ نیشنل کانفرنس بحیثیت مجموعی عوام کے جذبات اور ان کی امنگوں کی ترجمان ہے۔
اس لیے اصل طاقت کانفرنس کی ہے، فاروق عبداللہ کی نہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ ملک میں علاقائی خود مختاری کے رجحانات کیوں ترقی پذیر ہیں؟
جواب یہ ہے کہ یہ ایک بڑا وسیع ملک ہے جس میں زبان، کلچر، معاشرت اور مذہب
کے علاقائی اختلافات بڑی کثرت سے ہیں، زبان کی اساس پر صوبوں کی تشکیل نو
نے ان اختلافات کو ایک مستقل وحدت بنا دیا ہے، ایک طرف علاقائی اختلافات
کا یہ عالم ہے اور دوسری جانب اپنی بے عملی، خود غرضی اور تنگ نظری کے باعث
مرکز ریاستوں کا اعتماد حاصل کرنے میں ناکام رہا ہے، قومی یکجہتی کا بس فقط نام ہی
نام ہے، ورنہ اس کا کہیں وجود نہیں، عوام کی معاشرتی اور معاشی حالت اس درجہ
زبوں ہے کہ کسی ملک کے عوام کی حالت ایسی نہیں ہوگی، تاریخ بتاتی ہے کہ جب کبھی
کسی ملک میں اس قسم کے حالات پیدا ہوئے ہیں ملک میں انقلاب ضرور آیا ہے۔ اس
ملک پر بھی انقلاب کے بادل تلے کھڑے ہیں، بس برسنے کی دیر ہے مگر سوال یہ ہے کہ اس
انقلاب میں مسلمانوں کا رول کیا ہوگا؟ یا فقط گردش روزگار کے وہ صرف ایک تماشائی
بن کر رہیں گے، جیسے کہ اب تک رہے ہیں۔

برہان بابت دسمبر ۸۲ء کے نظرات میں ان لکچروں کا ذکر آیا تھا جو راقم الحروف
نے اقبال انسٹی ٹیوٹ، کشمیر یونیورسٹی میں علامہ اقبال کے خطبات نومبر ۱۹۸۲ء میں دیے تھے،
اب اطلاعاً عرض ہے کہ اقبال انسٹی ٹیوٹ نے آفسٹ پر یہ لکچر شائع کر دیے ہیں، شروع میں چھ
صفحوں کا دلچسپ اور بصیرت افروز مقدمہ پروفیسر آل احمد سرور ڈائرکٹر کے قلم سے ہے، ضخامت
۹۸ صفحات، تقطیع متوسط، قیمت/۱۰ ملنے کا پتہ: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، جامعہ نگر نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

عہد نبوی کی ابتدائی مہمیں

محرکات، مسائل اور مقاصد

تعلیقات و حواشی

(۸)

از جناب ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی استاد شعبۂ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۱۔ محمد بن اسحاق (متولد ۸۵ھ۔ مدینہ / متوفی ۱۵۱ھ۔ بغداد)

۲۔ محمد بن عمر واقدی (متولد ۱۳۰ھ مدینہ / متوفی ۲۰۷ھ بغداد)

۳۔ اسلامی تاریخ نویسی کے لئے ملاحظہ کیجئے: اے، گلیوم (A. Guillaume) کا مقدمہ بر "سیرت رسول اللہ" از ابن اسحاق، انگریزی ترجمہ، لندن ۱۹۵۵ء، xli تا xiii؛ Historians of the Middle East، مرتبہ برنارڈ لوئس اور پی ایم ہولٹ (Bernard Luis & P.M. Holt)، لندن ۱۹۶۲ء، خاص کر مضامین مونٹگمری واٹ، عبدالعزیز دوری، روزنتھال وغیرہ؛ مارگولیتھ Lectures on Arabic Historians (D.S. Margoliath) کلکتہ ۱۹۳۰ء؛ روزنتھال History of Muslim (F. Rosenthal) Historiography، لندن ۱۹۵۲ء؛ خاص شروع کے ص ۱۷-۱؛ نثار احمد فاروقی،

Early Muslim Historiography، دہلی ۱۹۷۹ء، جوزف ہورووِتس
The Earliest Biographies of the (Joseph Horovits)
Prophet and their Biographers، اسلامک کلچر، حیدرآباد دکن
۲۸-۱۹۲۷ء اور اس کا اردو ترجمہ سیرت نبوی کی ابتدائی کتابیں اور ان کے مؤلفین۔
ادارۂ ادبیات دلی، ۱۹۷۴ء، خاص کر شروع کے صفحات۔ اول ص ۵۹-۳۵،
دوم ص ۵-۲۲ وغیرہ۔ جواد علی، "موارد التاریخ الطبری"، مجلہ مجمع العلمی العراقی، بغداد،
عراق ۱۹۵۳ء ... ؛ اور اس کا اردو ترجمہ از نثار احمد فاروقی، دہلی ۱۹۸۰ء، جگدیش
نرائن سرکار، History of History writing in Medieval
India کلکتہ ۱۹۷۷ء، باب دوم؛ نیز شبلی نعمانی، سیرت النبی، اعظم گڈھ ۱۹۷۶ء
اول ص ۸۵-۱۲

۴۔ عبدالرحمٰن بن محمد ابن خلدون (متولد ۷۳۲ھ/۱۳۳۲ء۔ تیونس/ متوفی ۸۰۸ھ/۱۴۰۶ء۔ مصر)
۵۔ ابن خلدون، مقدمہ، انگریزی ترجمہ فرانز روزنتھال (Franz Rosenthal)،
جلد اول ص ۴۔

۶۔ ابن اسحاق، مذکورہ بالا ص ۲۲۱، کا ہجرت مدینہ کے بارے میں ابتدائی بیان یہاں
ذکر کرنے کے قابل ہے۔ "جب قریش نے یہ دیکھا کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے
پاس ایک جماعت اور اصحاب جمع ہو گئے جو صرف قریش اور مکہ سے تعلق نہ
رکھتے تھے بلکہ دوسرے علاقوں کے بھی تھے اور آپ کے اصحاب نے ہجرت کر کے ان
سے جا ملنا شروع کر دیا تھا اور ان کو علم ہو گیا تھا کہ وہ اپنے نئے گھر میں نہ صرف بس
گئے تھے بلکہ وہاں ان کے حامی و ناصر بھی تھے تو ان کو خوف محسوس ہوا کہ رسول کریم
صلی اللہ علیہ وسلم جلد ہی ان سے جا ملیں گے کیونکہ وہ بخوبی جانتے تھے کہ آپ نے
ان سے جنگ کرنے کا عزم مصمم کر رکھا تھا۔" آخری جملہ کس طرح ثابت کرتا ہے کہ

ابن اسحاق یا ان کے راوی کس طرح عداوتِ قریش برائے رسول سے متاثر و مغلوب تھے۔ ہجرتِ مدینہ کے وقت مکی مسلمانوں اور رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حاشیۂ خیال میں بھی یہ بات نہ تھی کہ وہ نئے وطن میں پہونچ کر قریش کے خلاف محاذِ جنگ کھولیں گے۔ اس وقت اگر کوئی محرک تھا تو وہ قریش کے چنگل سے نکلنا اور کسی مرکز اسلام میں امت مسلمہ کی تنظیم کرنا۔ ظاہر ہے کہ ہجرت کے مقاصد و محرکات کی یہ تشریح و تعبیر ابن اسحاق نے حیاتِ نبوی کے اس دور کے پس منظر میں کی ہے۔ جب رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم قریش سے سچ مچ برسرپیکار تھے اور یہی سبب ہے کہ ابن اسحاق نے ابتدائی مہموں کو اسی عداوتِ قریش کے پس منظر میں دیکھا ہے۔ اسی طرح سیرت نگار مذکور نے بیعت عقبۂ ثانیہ کے بعد قریش اور جماعت انصار کے درمیان ایک گفتگو کے ضمن میں ذکر کیا ہے کہ قریشیوں کو شبہ تھا کہ اس بیعت کی منجملہ شرائط میں سے ایک یہ تھی کہ وہ قریش کے خلاف جنگ میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدد کریں گے۔ ظاہر ہے کہ قریش تو اپنے شبہ کرنے میں حق بجانب ہو سکتے تھے یا ان کے الزام کو بے بنیاد قرار دیا جا سکتا تھا جیسا کہ جماعت اوس و خزرج کے غیر مسلموں نے کیا بھی تھا لیکن ابن اسحاق نے اس سے جو تاثر دیا ہے وہ یہ ہے کہ قریش سے جنگ کرنے کا مصمم ارادہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت سے قبل کر رکھا تھا۔ یہ تو صحیح ہے کہ اس بیعت یا معاہدے میں جنگ کی شرط شامل تھی لیکن کیا واضح طور سے قریش مراد تھے؟ یہ کہنا تاریخی حقیقت کے خلاف ہوگا۔

۔ اس نقطۂ نظر کے لئے ملاحظہ ہو: لیون کیتانی (Leone caetani)، Annali dell Islam، ملان ۱۹۰۵ء، جلد اول، ص ۳۴۵-۸۶؛ کارل بروکلمن (Carl Brockelmann)، 'History of the Islmic People

انگریزی ترجمہ از جوئل کارمیخائیل (Joel Carmichael) اور موشے پرلمن (Moshe Perlmann) لندن ۱۹۶۹ء، ص ۲۳-۲۴؛ فلپ، کے ہٹی (Phillip K. Hitti) Islam, A Way of Life، لندن ۱۹۷۰ء، ص ۱۵؛ History of the Arabs لندن ۱۹۴۹ء، ص ۱۱۶-۱۱۷؛ مونٹگمری واٹ (Montgomery Watt) Muhammad At Medina، لندن ۱۹۶۸ء، ص ۲-۹؛ فرانسسکو جبرئیلی (Francesco Gabrieli) Muhammad And the Conquest of Islam، انگریزی ترجمہ از ورجینالولنگ (Virgina Luling) اور روزامنڈ لنیل (Rosamund Linell)، لندن ۱۹۶۸ء، ص ۶۸؛ ڈبلو، سی، ٹیلر (W. C. Taylor)، The History of Mohammedanism، لندن ۱۸۳۴ء، ص ۹-۱۰۸؛ جی، ای، وان گرونی بام (G. E. Von Grunebaum)، کلاسیکل اسلام، انگریزی ترجمہ کیتھرین واٹسن (Katherine Watson)، لندن ۱۹۷۰ء، ص ۳۵-۳۶؛ اور مونٹگمری واٹ (Muhammad Prophet and Statesman، لندن ۱۹۶۱ء، ص ۱۰۹-۱۰۲، نے یہ اچھوتا خیال پیش کیا ہے کہ ہجرت سے قبل رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے غالباً "رزیہ" کے بارے میں منصوبہ بنا لیا تھا۔ مزید یہ کہ "رزیہ" سے "جہاد" تک پہونچنا محض نام کی تبدیلی نہیں تھی بلکہ فوجی کارروائی کی نوعیت اور ماہیت میں تبدیلی آئی تھی۔ "رزیہ" محض ایک قبیلہ کی دوسرے قبیلہ پر تاخت کا نام تھا جبکہ جہاد میں مسلمان غیر مسلموں سے بطور جماعت یا امت نبرد آزما ہوتے تھے۔

۸۔ یہ نقطۂ نظر زیادہ وضاحت سے مونٹگمری واٹ نے پیش کیا ہے۔ مختصراً فرانسسکو جبرئیلی

کے یہاں بھی پایا جاتا ہے۔

۹۔ فلپ ہٹی نے اپنی تازہ ترین تصنیف "اسلام۔ ایک طریق حیات" میں یہی فرض انجام دیا ہے۔

۱۰۔ ان جدید مسلم مورخین میں ممتاز حسب ذیل ہیں: محمد حمید اللہ "عہد نبوی کے میدان جنگ"، انگریزی، حیدر آباد دکن ۱۹۷۳ء، ص ۱۲؛ محمد حسین ہیکل "حیاۃ محمد" انگریزی ترجمہ از اسماعیل رازی فاروقی، علی گڑھ طبع، غیر مورخہ، ص ۲۰۶-۲۰۰؛ شبلی نعمانی، سیرت النبی، دار المصنفین اعظم گڈھ، طبع چہارم (غیر مورخہ)، اول ص ۳۱۰-۳۰۹، فرماتے ہیں کہ: "کیونکہ اس جرم میں کہ انصار نے مسلمانوں کو پناہ دی ہے، قریش نے مدینہ کی بربادی کا فیصلہ کرلیا، اور اپنے قبائل متحدہ میں یہ آگ بھڑکا دی تھی، اس بنا پر آپ نے دو تدبیریں اختیار کیں، اول یہ کہ قریش کی شامی تجارت جو ان کا مایۂ غرور تھی بند کردی تاکہ وہ صلح پر مجبور ہوجائیں۔۔۔۔ دوسرے یہ کہ مدینہ کے قرب و جوار کے جو قبائل ہیں ان سے امن و امان کا معاہدہ ہوجائے۔"

۱۱۔ سید سلیمان ندوی، سیرت النبی، دار المصنفین اعظم گڈھ، اول ص ۳۱۲ حوالہ ۲؛ شاہ محمد سلیمان منصورپوری، رحمۃ للعالمین، لاہور ۱۹۲۱ء، دوم، ص ۲۴۵-۲۴۳ اور ۲۶۴-۲۵۵؛ نیز خاکسار کی کتاب Organisation of Government Under the Prophet، ادارہ ادبیات دلی ۱۹۸۲ء، ص ۲۳-۱۵ تفصیلات کے لئے ملاحظہ کیجئے جس میں پہلی بار یہ نقطۂ نظر مفصل و مدلل پیش کیا گیا ہے۔ مکمل بحث اس مضمون میں پیش کی جارہی ہے۔

۱۲۔ واقدی، کتاب المغازی، مرتبہ مارسدن جونز (Marsden Jones) آکسفورڈ ۱۹۶۶ء، ص ۲ اور ص ۱۳-۹۔

۱۲ب۔ کتاب المحبر صـ۱۱۱ کے مطابق یہ دونوں غزوات بالترتیب جمعرات ۲ شعبان ۲ھ کو ینبوع اور منگل ۱۴ شعبان ۲ھ کو سفوان گئے تھے۔ موخرالذکر میں آپ نے قبیلہ غفار اور قبیلہ اسلم سے معاہدۂ دوستی (کتاب مدامجۃ) نے کیا تھا۔

۱۳۔ ابن اسحاق، انگریزی مذکورہ بالا، صـ۲۸۱

۱۴۔ ابن ہشام، سیرۃ النبی، مرتبہ محمد محی الدین عبدالحمید، قاہرہ غیر مورخہ، دوم صـ۲۲۴ اور صـ۲۲۹-۳۰۔ نیز ملاحظہ کیجئے: محمد بن حبیب بغدادی (متوفی ۲۴۵ھ/۸۵۹ء) کتاب المحبر، مرتبہ الیزہ لیختن شتیتر، حیدر آباد، حیدر آباد دکن ۱۹۴۲ء، صـ۱۱۶۔

۱۵۔ محمد بن سعد (متولد ۱۶۸ھ بصرہ/ متوفی ۲۳۰ھ۔ بغداد)۔

۱۶۔ احمد بن یحییٰ بن جابر بلاذری (متوفی ۲۷۹ھ/۸۹۲ء۔ بغداد)۔

۱۷۔ واقدی، صـ۲ اور صـ۱۳؛ ابن سعد، الطبقات الکبریٰ، بیروت ۱۹۵۷ء، دوم صـ۶-۷؛ بلاذری، انساب الاشراف، مرتبہ محمد حمید اللہ، قاہرہ ۱۹۵۹ء اول صـ۲۸۷؛ یعقوبی، تاریخ الیعقوبی، بیروت ۱۹۶۰ء، دوم صـ۶۹؛ طبری، تاریخ الیعقوبی، بیروت ۱۹۶۰ء، دوم صـ۶۹؛ طبری، تاریخ الطبری، مرتبہ محمد ابوالفضل ابراہیم، قاہرہ ۱۹۶۱ء، دوم صـ۱۵-۴۰۲؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، بیروت ۱۹۶۵ء، جلد دوم صـ۱۱۱۔

۱۸۔ جے، ایم، بی، جونس The Chronology of the maghazi -- a textual survey Bulletin of the School of Oriental and African Studies، یونیورسٹی آف لندن، جلد ۱۹، حصہ دوم ۱۹۵۷ء، صـ۲۴۵-۸۰ خصوصاً صـ۲۴۵ اور صـ۲۶۰۔

اس خیال کا اظہار بعض اور مستشرقین نے بھی کیا ہے۔ لیکن بعض مہموں کے سلسلے میں واقدی کی روایت پر ابن اسحاق کی روایت کو ترجیح دی جانی چاہیئے جیسا کہ غزوۂ ذوالعشیرہ سے واضح ہوتا ہے۔ ایک کم معروف مورخ محمد بن حبیب بغدادی (متوفی ۲۴۵ھ) نے ان مہموں کی متعین اور مختلف تاریخیں دی ہیں، ملاحظہ ہو کتاب المحبر صفحہ ۱۱۰-۲۵۔

۱۹۔ واقدی ص۲ اور ص۹۔

۲۰۔ واقدی نے مہاجرین میں ابوعبیدہ بن جراح، ابو حذیفہ بن عتبہ بن ربیعہ، سالم مولیٰ ابی حذیفہ، عامر بن ربیعہ، عمرو بن سراقہ، زید بن حارثہ، کنّاز بن حصین اور ان کے فرزند مرثد اور غلام رسول کریم انسہ کے نام گنائے ہیں۔ اور انصار میں ابی بن کعب، عمارہ بن حزم، عبادہ بن صامت، عبید بن اوس، اوس بن خولی، ابودجانہ، منذر بن عمرو، رافع بن مالک، عبداللہ بن عمرو بن حرام، اور قطبہ بن عامر بن حدیدہ کے۔ یہ کل انیس آدمیوں کے نام ہیں جن میں سے ۹ مہاجر ہیں اور ۱۰ انصار۔ باقی ۱۱ کے نام غیر مذکور ہیں۔ اگرچہ واقدی نے واضح کردیا ہے کہ پہلی روایت زیادہ صحیح ہے اور بدر سے پہلے کسی مہم میں کوئی انصاری شریک نہ تھا۔ اسی کو اکثر جدید وقدیم مورخین تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن یہ خیال یا روایت صحیح نہیں ہے۔ نہ صرف قرائن بلکہ مسلمہ تاریخی حقائق سے اس کی تردید ہوتی ہے۔ ان ابتدائی مہموں میں مہاجرین کے شانہ بشانہ انصار برابر کے شریک وسہیم تھے۔ البتہ یہ عین ممکن ہے کہ بعض بہت ہی مختصر سرایا میں جیسے سریہ نخلہ اور سریہ خرار میں وہ شریک نہ رہے ہوں۔ بعض مستشرقین نے بھی یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ابتدائی مہموں میں انصار بھی برابر کے شریک وسہیم تھے ملاحظہ ہو: واٹ، محمد مدینہ میں ص۳-۲۔ لیکن ابھی تک اس موضوع پر کوئی خاص تحقیقی کام نہیں ہوا ہے۔

۲۱۔ واقدی، ص۹۔ مجدی بن عمرو جہنی کے لئے ملاحظہ کیجئے: مذکورہ بالا۔
نیز دیکھئے کتاب المجر، ص۱۱۶ جس کے مطابق روانگی نصف ربیع الاول کو اور
واپسی آخر ماہ میں ہوئی تھی۔

۲۲۔ ابن سعد، دوم ص۶۔ العیص، ابن اسحاق ص۵۰۸ کے مطابق، ساحلی علاقے
میں ذوالمروہ کے خطے میں قریشی شاہراہ تجارت پر واقع تھا جس پر شام کو
کارواں جایا کرتے تھے۔

۲۳۔ ابن اسحاق، ص۲۸۱۔

۲۴۔ ابن ہشام، دوم ص۲۴۳۔

۲۵۔ بلاذری، اول ص۳۷۱

۲۶۔ یعقوبی، دوم ص۶۹۔ احمد بن ابی یعقوب بن جعفر بن وہب بن واضح یعقوبی
(متوفی بعد ۳۰۰ھ۔ بغداد)

۲۷۔ ابن اثیر، اسد الغابہ، طہران ۱۳۷۷ھ، پنجم ص۸۰-۷۹۔ عز الدین ابو الحسن
علی بن محمد بن عبد الکریم جزری (متوفی ۶۳۰ھ۔ بغداد)

۲۸۔ طبری، تاریخ، دوم ص۴۰۲۔ ابو جعفر محمد بن جریر طبری (متولد ۲۲۴ھ۔/
متوفی ۳۱۰ھ۔ بغداد)

۲۹۔ واقدی کا جملہ ہے: اول لواء عقدہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعد
ان قدم المدینۃ لحمزۃ بن عبد المطلب، بعثہ ثلاثین راکبا شطرین
.... فبلغوا سیف البحر یعترض لعیر قریش ..... طبری کا جملہ ملاحظہ
کیجئے: وزعم الواقدی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عقد ....
لحمزۃ بن عبد المطلب لواء ابیض فی ثلاثین رجلا من المہاجرین
لیعترض لعیرات القریش .... طبری کی روایت میں نہ صرف اضافہ ہے

بلکہ لِ کے اضافہ نے ایک اتفاقی واقعہ کو محرک و مقصد بنادیا ہے۔

۳۰۔ طبری، تاریخ، دوم ص۴۰۴؛ ابن اثیر، اسد الغابہ، دوم ص۵۰-۴۶۔ العیص کے لئے ملاحظہ کیجئے: یاقوت حموی، معجم البلدان، بیروت ۱۹۵۷ء، چہارم ص۱۷۳۔ یاقوت نے ابن اسحاق کے بیان پر کوئی خاص اضافہ نہیں کیا ہے۔ بس اتنا کہا ہے کہ وہ ذی المروۃ کے نواح میں ساحل پٹی (سیف البحر) پر واقع تھا جس پر قریش شام کا سفر کیا کرتے تھے۔

۳۱۔ پڑوسی بدوی قبائل جہینہ و مزینہ وغیرہ سے انصار مدینہ کے رشتۂ حلف کے لئے ملاحظہ کیجئے: خاکسار کی مذکورہ بالا کتاب، باب دوم، بحث بر قبائل جہینہ و مزینہ و دیگر مغربی بدوی قبیلے؛ محمد مدینہ میں، ص۸۷-۸۲؛ اے پی کیسن ڈی پرسیول (A. P. Caussin de Perceval) Essai sur l' Histoire des Arabes avant l' Islamisme پیرس ۱۸۴۷-۸ء، جلد دوم ص۶۸۱ وغیرہ؛ محمد احمد جاد المولیٰ بک، علی محمد بجاوی اور محمد ابوالفضل ابراہیم، ایام العرب فی الجاهلیۃ، مصر ۱۹۴۲ء، ص۸۴-۶۲۔

۳۲۔ واٹ، محمد مدینہ میں (انگریزی)، ص۸۴-۶۲

۳۳۔ طبری، دوم ص۴۰۴؛

۳۴۔ ابن اثیر، اسد الغابہ، دوم ص۵۰-۴۶

۳۵۔ واٹ، محمد مدینہ میں، (انگریزی)، ص۳-۲۔

۳۶۔ رابغ ایک وادی کا نام تھا جسے حجاج بزوار اور جحفہ غرور سے پرے طے کرتے تھے۔ ابن السکیت کا خیال ہے کہ رابغ جحفہ اور ودان کے درمیان ہے جبکہ واقدی کا بیان ہے کہ ابواء اور جحفہ کے درمیان واقع شاہراہ پر جحفہ سے دس میل کے فاصلہ پر ہے۔ ملاحظہ ہو معجم البلدان، سوم، ص۱۱۔ قُدَید مکہ کے قریب

ایک مقام تھا۔ ملاحظہ ہو معجم البلدان چہارم صـ۳۱۳ ۔ معجم البلدان، دوم صـ۱۱۱، حُجفہ کے لئے۔ مکہ اور مدینہ کے درمیان کے راستے پر اول الذکر سے چار مرحلوں پر وہ ایک بڑا گاؤں تھا۔ شامی و مصری حجاج کے وہ میقات تھا اگر وہ مدینہ سے نہ گذریں لیکن مدینہ ہو کر آنے والوں کے لئے ذوالحلیفہ میقات تھا۔ ساحل سے حجفہ کا فاصلہ محض تین مراحل کا ہے۔ جبکہ ساحل سمندر پر واقع مقام افرٰن سے چھ میل اور مدینہ سے چھ مراحل پر واقع ہے اور غدیر قم سے محض دو میل پر۔ حجفہ مدینہ کی جانب سے مکہ کی پہلی سرحد ہے۔

۳۷۔ واقدی، صـ۱۱-۱۰

۳۸۔ ابن اسحاق صـ۲۸۱؛ ابن ہشام، دوم صـ۲۵-۲۲۴۔ نیز ملاحظہ کیجئے: کتاب المحبر، صـ۱۱۶ میں مہم کی منزل ثنیۃ المرۃ اور قائد کاروان قریش کا نام عکرمہ بن ابی جہل بتایا گیا ہے۔ روانگی کی تاریخ پہلی ربیع الاول اور واپسی آخر ماہ میں بتائی گئی ہے۔

۳۹۔ ابن سعد، دوم صـ۷۔

۴۰۔ انساب الاشراف، اول صـ۳۷۱۔

۴۱۔ یعقوبی، دوم صـ۶۹

۴۲۔ طبری، دوم، صـ۴۰۲

۴۳۔ معجم البلدان، اول صـ۷۹ ابواء اور ودّان مدینہ کے فرع کے نواح میں تھا اور مدینہ سے اس کا فاصلہ تینتیس ۳۳ میل تھا اور وہ عزور سے پرے بزواء اور جحفہ کے درمیان واقع تھا۔ موخر الذکر مقام مکہ اور مدینہ کے درمیان واقع شاہراہ پر ایک گاؤں تھا۔ ساحل سے وہ تین مراحل پر اور مدینہ سے چھ مراحل پر واقع تھا۔ نیز ملاحظہ کیجئے؛ معجم البلدان، دوم صـ۸۵ اور صـ۱۱۱؛ سوم صـ۱۱ ۔ یاقوت نے ثنیہ المرہ کی کوئی تصریح یا وضاحت نہیں کی ہے۔

۴۴۔ خزاعہ سے قریش کے قریبی تعلقات کے لئے ملاحظہ کیجئے: ابن اسحاق صفحہ ۸-۹۴، صفحہ ۵۲؛ ابن سعد، اول صفحہ ۶۸-۹، چہارم صفحہ ۲۲۲، محمد بن حبیب بغدادی، کتاب المنمق فی اخبار قریش، مرتبہ خورشید احمد فارق، حیدر آباد دکن سنہ ۱۹۶۴ء صفحہ ، انساب الاشراف، اول صفحہ ۵-۴۹؛ ازرقی، کتاب اخبار مکۃ، مرتبہ فرڈیننڈ وسٹنفلڈ (Ferdinand Wüstenfeld) بیروت سنہ ۱۹۶۴ء، صفحہ ۶۶-۶۴ اور طبری، دوم صفحہ ۴۳، نیز خاکسار کی کتاب مذکورہ بالا صفحہ ۔ خاندان رسول سے معاہدۂ خزاعہ کے لئے عموماً اور قریش سے تعلقات کے لئے خصوصاً ملاحظہ کیجئے: واٹ، محمد مدینہ میں صفحہ ۸۴-۸۲۔

۴۵۔ یاقوت، معجم البلدان، دوم صفحہ ۳۵۰، نے خرّار کے بارے میں کوئی نئی بات نہیں کہی ہے۔ وہ حجاز میں جحفہ کے قریب ایک مقام تھا۔ مدینہ کی وادیوں میں سے ایک تھا اور ایک روایت کے مطابق وہ مدینہ کی وادیوں میں سے ایک چشمہ تھا اور ایک اور روایت کے مطابق وہ خیبر میں ایک مقام تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نام کے کئی مواضع تھے جیسا کہ ابن اسحاق کے اضافی فقرے "من ارض الحجاز" سے معلوم ہوتا ہے۔ لیکن یہ خرّار ارض حجاز میں اس عام شاہراہ تجارت سے ہٹ کر تھا جس پر مکی کارواں شام کو جایا کرتے تھے۔ ابن اسحاق صفحہ ۲۲۶ کے ہی بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ ہجرت کے سفر کے دوران رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس مقام سے قُدید سے پہلے گذرے تھے۔

۴۶۔ واقدی صفحہ ۱۱، نیز ملاحظہ ہو کتاب المحبر صفحہ ۱۱۶، جس کا خیال ہے کہ یہ مہم رجب کے نئے چاند کو دیکھ کر روانہ ہوئی تھی۔

۴۷۔ ابن سعد، دوم صفحہ ۷۔

۴۸۔ ابن اسحاق، صفحہ ۲۸۶، ابن ہشام، دوم صفحہ ۲۳۸۔

۴۹۔ انساب الاشراف، اول ص ۳۷۱۔

۵۰۔ یعقوبی، دوم ص ۶۹۔

۵۱۔ طبری، تاریخ، دوم ص ۴۰۳۔

۵۲۔ واقدی، ص ۱۲-۱۱۔ نیز دیکھئے کتاب المحبر، ص ۱۱۰، جس کے مطابق صفر کی چند راتوں کے بعد آپ روانہ ہوئے تھے اور بنو ضمرہ سے معاہدہ کیا تھا۔ اور ماہ ربیع الاول کی پہلی تاریخ کو واپس آئے تھے۔ بغدادی نے کسی کاروان قریش کا حوالہ تک نہیں دیا ہے۔

۵۳۔ ابن سعد، دوم ص ۸۔

۵۴۔ ابن اسحاق ص ۲۸۱، ابن ہشام، دوم ص ۲۲۳-۲۴۔

۵۵۔ انساب الاشراف، اول ص ۲۸۷۔

۵۶۔ تاریخ یعقوبی، دوم ص ۶۶۔

۵۷۔ تاریخ طبری، دوم ص ۴۰۳ اور ص ۴۰۷۔

۵۸۔ واقدی، ص ۱۲۔ محمد بن حبیب بغدادی، کتاب المحبر، ص ۱۱۱، کا خیال ہے کہ بُواط مدینہ سے صرف تین مراحل پر شام کے راستے میں واقع تھا۔ ۳ ربیع الآخر ۲ھ کو روانگی اور ۲۰ ربیع الاخر کو واپسی ہوئی تھی۔

۵۹۔ ابن سعد، دوم ص ۹-۸۔

۶۰۔ انساب الاشراف، اول ص ۲۸۷۔

۶۱۔ تاریخ یعقوبی، دوم ص ۶۶۔

۶۲۔ تاریخ طبری، دوم ص ۴۰۷۔

۶۳۔ ابن اسحاق، ص ۲۸۵؛ ابن ہشام، دوم ص ۲۳۸۔

۶۴۔ ابن سعد کے بیان کی تائید یاقوت سے بھی ہوتی ہے۔ ملاحظہ ہو معجم البلدان،

اول ص۵۰۳۔

۶۵۔ معجم البلدان، دوم ص۹-۱۵۸، کی ایک روایت کے مطابق مکہ کو جانے والے راستہ پر مدینہ کے نواح میں واقع تھا۔

۶۶۔ واقدی، ص۱۲۔

۶۷۔ ابن سعد، دوم ص۹۔ نیز ملاحظہ ہو ابن اسحاق ص۲۸۶؛ بغدادی، کتاب المجبر، ص۱۱۱، اس کو محض غزوہ بدر اولیٰ کہتا ہے اور صفوان کا ذکر نہیں کرتا۔

۶۸۔ انساب الاشراف، اول ص۲۸۷۔

۶۹۔ تاریخ یعقوبی، دوم ص۶۶۔

۷۰۔ تاریخ طبری، دوم ص۴۰۷

۷۱۔ ابن اسحاق، ص۲۸۶؛ ابن ہشام، دوم ص۲۳۸۔ نیز دیکھئے کتاب المجبر، ص۱۱۱، جس کے مطابق دوشنبہ ۱۲؍جمادی الاخری ۲ھ کو غزوہ کی روانگی ہوئی اور اس ماہ کی چند راتیں باقی بچی تھیں کہ واپسی ہوئی۔

۷۲۔ واٹ، محمد مدینہ میں، ص۴۔ تعجب ہے کہ واٹ نے کرز فہری کو پڑوسی علاقے کا ایک لیٹرا ثابت کرنے کی کوشش کی ہے جبکہ ان کا تعلق قریش کے خاندان بنی فہر سے تھا۔ گویا کہ جارحیت کا آغاز قریش کی طرف سے ہوا تھا۔ ملاحظہ ہو اصابہ، سوم ص۲۰۱؛ شبلی نعمانی، سیرۃ النبی، اول ۳۱۲؛ رحمۃ للعالمین، دوم ص۱۵-۱۱۴۔

۷۳۔ واقدی، ص۱۳-۱۲۔ نیز ملاحظہ ہو کتاب المجبر ص۱۱۱، جس کا بیان ہے کہ یکم جمادی الاولیٰ کو روانگی اور ۲۲؍جمادی الآخرہ کو واپسی ہوئی۔ اس میں بنو مدلج اور اس کے ضمری حلیفوں سے معاہدہ ہوا۔ بغدادی نے اس میں بھی کسی کاروان قریش کا حوالہ نہیں دیا ہے۔

۷۴۔ ابن سعد، دوم ص۱-۹۔

۷۵۔ انساب الاشراف، اول ص۲۸۷۔

۷۶۔ ابن اسحاق ص۲۸۵-۶۔

۷۷۔ ابن ہشام، دوم ص۲۳۴-۳۷۔

۷۸۔ تاریخ یعقوبی، دوم ص۶۶۔

۷۹۔ تاریخ طبری، دوم ص۴۰۹-۱۔

۸۰۔ واقدی ص۱۹-۲۰ اور ص۲۸

۸۱۔ تاریخ طبری، دوم ص۴۲۱۔

۸۲۔ واقدی ص۱۹-۲۰، ابن سعد، دوم ص۱۲-۱۳

۸۳۔ ابن اسحاق ص۲۸۹؛ ابن ہشام، دوم ص۲۴۴۔ موخر الذکر نے اول الذکر کی روایت کو یوں شروع کیا ہے: "لما سمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بأبی سفیان مُقبِلاً من الشام ندب المسلمین الیہم ----"

۸۴۔ واقدی، ص۲۸۔

۸۵۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت طلحہ بن عبید اللہ تیمی اور سعید بن زید عدوی کو کاروان قریش کی خبر لانے بھیجا تھا۔ واقدی ص۵ اور ابن سعد دوم ص۱۱ کے مطابق ۱۲ رمضان ۲ھ بروز ہفتہ بدر کے لئے روانہ ہونے سے پہلے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں جاسوسوں کو دس دن پہلے یعنی ۲ رمضان کو بھیجا تھا۔ ان دونوں نے قبیلۂ جہینہ کے ایک سردار کے گھر قیام کیا تھا اور چھپ کر معلومات فراہم کی تھیں۔ حتیٰ کہ جہنی سردار نے کارواں والوں کو ان کے بارے میں کچھ نہیں بتایا تھا۔ ملاحظہ ہو: واقدی ص۱۹-۲۰؛ ابن سعد، دوم ص۱۱-۱۲ طبری، دوم ص۴۲۱؛ اسعد الغابہ، دوم ص۳۰۶ اور سوم ص۵۹۔

ابن ہشام اور محمد بن حبیب بغدادی کا خیال ہے کہ آپ بدر کے لئے ۸ رمضان روانہ ہوئے تھے۔ ملاحظہ ہو ابن اسحاق ص ۲۸۸ اور کتاب المحبر ص ۱۱۱۔ اول الذکر کے مطابق دن دوشنبہ تھا اور موخر الذکر کے مطابق بدھ۔

۸۶۔ ماخذ نے اس سلسلہ میں جو تفصیلات فراہم کی ہیں وہ فوجی حکمت عملی کے اعتبار سے بہت اہم ہیں اور ان سے فریقین کی دور اندیشی، منصوبہ بندی اور دقت نظر کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے۔ بدر کے قریب پہونچنے کے بعد رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے ایک ساتھی کے ساتھ قریش کی خبر لانے کے لئے روانہ ہوئے اور راہ میں ایک بوڑھے بدو سے دریافت حال کیا۔ اس نے فریقین کی اپنے اپنے مقام سے روانگی کی خبروں کی بنیاد پر ان کے موجودہ جائے قیام کی بالکل صحیح تعیین کی تھی۔ مگر اس سے زیادہ اہم اور دلچسپ آپ کے دو جاسوسوں کا واقعہ ہے جن کو آپ نے بدر جا کر خبر لانے کو کہا تھا۔ یہ دونوں جاسوس حضرات بسبس اور عدی (جو دونوں قبیلہ جہینہ کے تھے) بدر پہونچے اور وہاں دو بدوی باندیوں کو کاروان قریش کے بدر پہونچنے کی تاریخ کے بارے میں گفتگو سن کر اس نتیجے پر پہونچا کہ اسی دن یا دوسرے دن کاروانِ قریش وہاں پہونچنے والا ہے۔ ان دونوں نے یہ خبر واپس آکر رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو دی۔ اس کے کچھ دیر بعد ابو سفیان بن حرب، کاروان قریش کے سربراہ، اسی جگہ پہونچے اور وہاں کے کنوئیں پر موجود مجدی بن عمرو جہنی سے پوچھا کہ کیا اس نے کوئی غیر معمولی بات دیکھی ہے۔ ابو سفیان اپنے کارواں سے آگے نکل آئے تھے تاکہ مدینہ کے مسلمانوں کے بارے میں سنی ہوئی خبروں کی تصدیق کر سکیں اور مجدی بن عمرو جہنی اس وقت بھی کنوئیں پر موجود تھے جب دونوں مسلمان جاسوسوں نے وہاں سے پانی لیا تھا۔ بہر حال جیسے ہی جہنی سردار نے ابو سفیان کو کو بتایا کہ صرف دو سوار آئے تھے اور انھوں نے مشک میں پانی بھرا تھا ابو سفیان

کے کان کھڑے ہوئے اور فوراً اس جگہ پہونچے جہاں دونوں جاسوس رکے تھے۔ وہاں آکر انھوں نے ان کے فضلہ کو چیر کر دیکھا اور اس میں مدینہ کی کھجوروں کی گٹھلیاں پائیں اور سمجھ گئے کہ دشمن جاسوس تھے۔ وہ فوراً اپنے کارواں کی طرف واپس ہوئے اور اس کا راستہ بدل دیا۔ معمول کی شاہراہ سے ہٹ کر انھوں نے ساحلی پٹی کا رخ کیا اور بدر سے بائیں طرف کتراکر نکل کر برق رفتاری سے نکل گئے۔ ملاحظہ کیجئے: ابن اسحاق ص ۹۵-۲۹۴، واقدی، ص ۲۲؛ ابن سعد، دوم ص ۱۲، طبری، دوم ص ۴۳۳ اور ص ۴۳۷؛ ابن خلدون، تاریخ، ص ۷۴۹؛ اسد الغابہ، اول ص ۹-۱۷۸۔

۸۷- ایضاً۔

۸۸- کتاب المحبر، ص ۱۱، نے روانگی اور واپسی دونوں کی قطعی تاریخیں دی ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس غزوہ میں تقریباً ایک ماہ اکیس دن لگے تھے۔ بالواسطہ ابن اسحاق کی تائید کرتی ہے۔

۸۹- ابن اسحاق ص ۲۸۹؛ طبری، تاریخ، دوم ص ۴۲۱؛ نیز، بحوالہ ابن اسحاق ص ۴۲۷۔

۹۰- واقدی ص ۲۸۔

(جاری)

فتاوای فیروز شاہی اور عصری مسائل

(۱)

از جناب ظفر الاسلام صاحب استاد شعبۂ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

ہندوستان میں مسلم حکومت کے قیام سے نہ صرف یہاں کی سیاسی زندگی کو ایک نیا رخ ملا بلکہ سماجی و ثقافتی دنیا میں بھی ایک نئے دور کا آغاز ہوا۔ سلاطین دہلی کی علم دوستی اور معارف پروری مختلف علوم وفنون کی ترویج و ترقی کا ذریعہ بنی اور ان کی شاہانہ سرپرستی اور فیاضانہ زرپاشی کے فیض سے دہلی ایسے جلیل القدر علمار اور دانشوران کا مرکز بن گیا جن کی نظیر بقول معاصر مورخ ضیار الدین اس وقت کی اسلامی دنیا میں ملنا مشکل تھی[۱]۔ تفسیر و حدیث، فقہ و اصول فقہ، تاریخ و تذکرہ، شعر و ادب، نحو لغت اور فلسفہ و منطق جیسے متعدد علوم وفنون ان کی علمی دلچسپی کا باعث بنے اور ان کی صلاحیتیں مختلف موضوعات پر گراں قدر تخلیقات کی صورت میں اجاگر ہوئیں۔

---

[۱] ضیار الدین برنی، تاریخ فیروز شاہی، ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال، کلکتہ، سنہ ۱۸۳۶ء صفحہ ۳۵۲-۳۵۳ نیز دیکھئے، شیخ نور الحق، زبدۃ التواریخ، اوٹوگراف نمبر ۱۸ (مخطوطہ برٹش میوزیم)، ریسیرچ لائبریری، شعبۂ تاریخ، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، ورق ۳۰ ب۔

یہ علمی فضا جس کو پروان چڑھانے میں عہد علائی (۱۲۹۶ - ۱۳۱۶) کو خاص دخل ہے بعد کے زمانہ میں بھی برقرار رہی چنانچہ تغلق سلاطین کا دور حکومت سیاسی کارناموں کے علاوہ علمی و ادبی ترقی کے لئے بھی معروف ہے۔ فیروز شاہ تغلق (۱۳۵۱ - ۱۳۸۸) نے جو بذات خود علوم دینیہ کا ماہر اور علوم عقلیہ کا دلدادہ تھا علوم و فنون کی نشر و اشاعت میں بھرپور حصہ لیا[1]۔ مدارس و مکاتب کا قیام، علماء و فضلاء کی ہمت افزائی اور تصنیفی و تالیفی مشاغل میں ذاتی دلچسپی سلطان کی علمی خدمات کے مختلف مظاہر ہیں۔ گرچہ علوم و فنون کی ترقی کے لحاظ سے یہ زمانہ عہد علائی سے برتر نہ تھا۔ لیکن اس دور کا خاص امتیاز علوم دینیہ بالخصوص علم فقہ کا فروغ پانا ہے۔ اس کا بیّن ثبوت مذہبی و فقہی لٹریچر کے اس معتدبہ و قیمتی سرمایہ سے ملتا ہے جو عہد فیروز شاہی کی یادگار ہے[2]۔ فتاوائ فیروز شاہی جو اس مضمون کا خاص

---

[1] برنی، صـ۵۵۹، شمس سراج عفیف، تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ، ۱۸۹۰ صـ۱۷۳، ۱۷۹، ۵۸۰، سیرت فیروز شاہی، قلمی نسخہ، مولانا آزاد لائبریری، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ (یونیورسٹی کلکشن، فارسیہ اخبار نمبر ۱۱۱) صـ۱۲۷، ۲۹۰، فتوحات فیروز شاہی (مرتبہ شیخ عبدالرشید) علی گڑھ، صـ۱۱، ۱۳، ۱۵۔ علوم عقلیہ میں فیروز شاہ کو خاص دلچسپی علم نجوم سے تھی۔ اس فن پر اس کی ایما سے کئی کتابیں تصنیف کی گئیں۔ اس نے علم نجوم پر بعض سنسکرت کتابوں کا فارسی ترجمہ بھی کرایا ان میں سب سے زیادہ مشہور عز الدین خالد خانی کا منظوم ترجمہ "دلائل فیروز شاہی" ہے (سیرت فیروز شاہی، صـ ۲۹۱ - ۲۹۷)

[2] فتاوای فیروز شاہی کے علاوہ اس دور کی دوسری قابل ذکر تالیفات تفسیر تاتارخانی فتاوای تاتارخانی، فوائد فیروز شاہی اور فتوحات فیروز شاہی ہیں۔ ان پر تفصیلی معلومات کے لئے دیکھئے خاکسار کا مضمون "ورکس آف لیگل نیچر ان دی ایج آف فیروز شاہ" (پروسیڈنگ آف انڈین ہسٹری اینڈ کلچر سوسائٹی، دہلی، ۱۹۸۰، صـ ۳۲۹ - ۳۳۷)

موضوع ہے اس سرمایہ کا ایک حصہ ہے

فتاوای فیروز شاہی[1] اصلاً صدر الدین یعقوب مظفر کہرامی[2] کی تالیف ہے لیکن اس کی تکمیل و تنقیح سے قبل ہی مولف جاں بحق ہو گئے۔ یہ ناتمام مسودہ ایک عرصہ تک ان کے ورثہ کے قبضہ میں غیر معروف حالت میں پڑا رہا۔ جب فیروز شاہ تغلق کو اس کا علم ہوا تو خود اپنی نگرانی میں اس کو از سر نو مرتب کر دیا۔ اس کا کوئی قطعی ثبوت فراہم نہیں ہو سکا کہ اس کی دوبارہ تالیف و ترتیب کس کے ذریعہ عمل میں آئی۔ فتاویٰ کے دیباچہ میں مولف نے اس کی تالیف کا پس منظر بیان کیا ہے اور اس کے اصل مؤلف کا نام تحریر کیا ہے لیکن خود اپنا نام ظاہر کرنے سے گریز کیا ہے۔

فتاوای فیروز شاہی کا مولف کون تھا، اس کی تالیف کتنے مراحل سے گذری

---

[1] فتاوای فیروز شاہی کے مخطوطات مولانا آزاد لائبریری (یونیورسٹی کلکشن، فارسیہ، مذہب ۳۶۰)، انڈیا آفس لائبریری، لندن (انتھ ۲۵۶۴) اور خدا بخش لائبریری، پٹنہ میں محفوظ ہیں۔ انڈیا آفس کا نسخہ "فقہ فیروز شاہی" کے نام سے معنون ہے۔ میرا مطالعہ مولانا آزاد لائبریری کے نسخہ پر مبنی ہے۔

[2] مولف کے بارے میں مفصل معلومات فراہم نہ ہو سکیں، فہرست نگاروں اور جدید مورخین نے ان کی "نسبت" مختلف انداز (کہرامی، کرمانی، کرامی، کرانی) میں تحریر کیا ہے۔ علی گڑھ کے نسخہ میں "کہرامی" لکھا ہوا ہے اس لئے میں نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ کہرامی کہرام کی جانب سے منسوب ہے، یہ پنجاب کا قدیم تاریخی قصبہ ہے جو پٹیالہ سے ۱۶ میل کے ۱۶ میل کے فاصلہ پر واقع ہے۔ یہ مقام ہندوستان میں محمد غوری کی اولین اہم مفتوحات میں سے ہے۔ عہد سلطنت میں یہ پرگنہ کہرام کے صدر مقام کی حیثیت سے باقی رہا۔ (امپریل گزیٹیر آف انڈیا، نئی دہلی، جلد ۱۲، ص ۲۳۷)

ان مباحث سے قطع نظر طرز تالیف، اندازِ بیان اور تنوع زبان کئی حیثیتوں سے اس کی انفرادیت نمایاں ہے۔ اس کی تفصیل میں جانے سے قبل یہ وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں فتاویٰ کے جتنے مجموعے تیار کیئے گئے خواہ کسی عالم وفقیہ کے ذریعہ ذاتی طور پر یا کسی سلطان، وزیر وامیر کی ایما پر ان میں سے بیشتر مضامین و مباحث کے انتخاب اور انداز بیان کے اعتبار سے فقہ کی متداول کتابوں سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہیں ان میں فقہ کے معروف مسائل پر فقہار متقدمین کی رایوں کو مختلف ابواب کے تحت جمع کیا گیا ہے عصری مسائل شاذ و نادر ہی زیر بحث لائے گئے ہیں۔ تعجب ہے کہ وہ فتاویٰ جو سلطان یا کسی وزیر کے حکم سے مرتب کئے گئے ہیں اس دور کے مخصوص مسائل اور معاصر علمار کے فتووں و قانونی فیصلوں کا کوئی تذکرہ نہیں کرتے۔ مزید براں یہ مجموعے حتیٰ کہ وہ بھی جن کا مقصد انتظامیہ، عدلیہ اور عام لوگوں کو احکام شرعیہ سے روشناس کرانا تھا زیادہ تر عربی زبان میں ہیں جس سے علمار، قضاۃ اور مفتیان یقیناً بہرور تھے لیکن انتظامیہ کے آفیسران اور متوسط پڑھے لکھے لوگ عربی کی بنسبت فارسی سے زیادہ آشنا تھے جو اس وقت کی سرکاری زبان تھی اور علمی حلقوں میں ما فی الضمیر کے اظہار کے لئے عام طور پر رائج تھی۔

فتاوای فیروز شاہی کا طریقہ تالیف اس عام نہج سے مختلف ہے۔ گرچہ مضامین و مباحث کے اعتبار سے یہ فتاویٰ بھی کتاب، باب وفصل میں منقسم ہے لیکن مسائل کی توضیح وتشریح کے لئے استفتار و فتویٰ کا پیرایہ اختیار کیا گیا ہے۔ پوری کتاب استفتار و فتویٰ کی صورت میں مرتب ہے۔ زبان کے معاملہ میں بھی یہ فتاویٰ منفرد ہے۔ استفتار و فتوی فارسی میں درج ہیں لیکن فتوی کی تائید میں اقتباسات فقہ کی عربی کتابوں سے دیے گئے

ہیں[1]۔ تقریباً پانچ سو صفحات کے اس ضخیم مجموعہ میں مستفتی کا نام صرف ایک استفتاء سے قبل مذکور ہے[2]۔ اس لئے یہ کہنا مشکل ہے کہ فتاوای فیروز شاہی میں مندرجہ مسائل واقعۃً مولف کے سامنے ان کی رائے معلوم کرنے کے لئے پیش کئے گئے تھے۔ سوالات کی نوعیت اور جزئیات کی کثرت پر نظر ڈالنے سے بھی اندازہ ہوتا ہے کہ فقہی سوالات خود مولف کے تیار کردہ ہیں۔ تاہم اس امکان سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ کچھ استفتا دوسروں کے پیش کردہ رہے ہوں گے۔ اس اختلافی بحث کے باوجود کہ استفتاء مولف کے ذہن کی پیداوار تھے یا دوسروں کے پیش کردہ تھے۔ ان کے مطالعہ سے یہ بات یقینی طور پر ثابت ہوتی ہے کہ فتاویٰ کی تالیف و ترتیب میں مولف نے گرد و پیش کے حالات کو بھی ملحوظ خاطر رکھا ہے۔ فتاویٰ میں ایک دو نہیں سینکڑوں ایسے مسائل درج ہیں جو بالخصوص اس کے زمانۂ تالیف سے متعلق نظر آتے ہیں۔ یہ فقہی سوالات خواہ عبادات کے ضمن میں مذکور ہیں یا معاملات کے ابواب میں زیر بحث آئے ہیں۔ عہد وسطیٰ کے ہندستان کے سیاسی، سماجی و معاشی مسائل کی نشاندہی کرتے ہیں اور دوسری جانب فقہ اسلامی کی روشنی میں ان کو جانچنے و پرکھنے کی ایک سنجیدہ کوشش کو ظاہر کرتے ہیں۔ ان نکات کی وضاحت کے لئے ذیل میں کچھ منتخبہ مسائل کا ایک تجزیاتی مطالعہ پیش کیا جارہا ہے۔ سب سے پہلے ان مسائل سے بحث کی جائے گی جو عہد سلطنت

---

[1] مولف نے جن کتابوں کا حوالہ دیا ہے ان میں قابل ذکر الجامع الصغیر، کنز الدقائق، شرح الطحاوی، الواقعات الحسامیہ، محیط برہانی، فتاویٰ قاضی خاں، الہدایہ و الفتاوی السراجیہ وغیرہ ہیں۔

[2] باب العاریۃ میں ایک استفتاء امیر احمد خلج کے نام سے پیش کیا گیا ہے (فتاوای فیروز شاہی، ۳۸۸ الف)

کے سیاسی، سماجی و معاشی حالات کے کسی خاص پہلو کو نمایاں کرتے ہیں اور بعد میں ان استفتاء پر روشنی ڈالی جائے گی جو عمومی انداز میں ان حالات کی عکاسی کرتے ہیں۔

پہلی نوعیت کے مسائل میں ہم سب سے پہلے باب صلوٰۃ المسافر کے ایک استفتاء کا ذکر کرتے ہیں جس میں یہ دریافت کیا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے اصلی وطن سے منتقل ہو کر دہلی میں مع اپنے اہل وعیال سکونت اختیار کرتا ہے اور پھر بعد میں کبھی اپنے وطن کا قصد کرتا ہے تو کیا وطن اصلی میں وہ مسافر کے احکام کا پابند ہوگا یا مقیم کے؟ فتویٰ کی رو سے وہ مسافر کے احکام کا پابند ہوگا[1] بادی النظر میں یہ ایک سادہ سا مسئلہ معلوم ہوتا ہے لیکن اگر عہد سلطنت میں دہلی کی سیاسی و ثقافتی حیثیت کی روشنی میں اس پر غور کیا جائے تو اس کی اہمیت و افادیت واضح ہو جاتی ہے۔ دار السلطنت ہونے کی وجہ سے دہلی کو جو سیاسی اہمیت و مرکزیت حاصل تھی اس سے قطع نظر وسط ایشیا میں منگولوں کی بلا خیز تباہ کاری کے بعد دہلی میں پوری اسلامی دنیا کے امراء و شعراء و ادباء، فنکاروں و دستکاروں کے لئے مرجع و ماویٰ بن گیا تھا۔ معاصر مورخین کے بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ نہ صرف ایشیا بلکہ ایران اور دوسرے ممالک سے بھی مختلف مشاغل سے تعلق رکھنے والے لوگ ہندستان آئے اور یہاں سکونت اختیار کی[2]۔ اس کے علاوہ خود ہندستان کے دوسرے

---

[1] فتاوائے فیروز شاہی، ۶۹ ب

[2] منہاج السراج، طبقات ناصری، کابل، ۱۹۶۴ء، صہ ۱۶۶، عصامی، فتوح السلاطین مدراس، ۱۹۴۸ء صہ ۱۱۴-۱۱۵، برنی، تاریخ فیروز شاہی، صہ ۳۵۳-۵۴

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

علاقوں سے منتقل ہو کر دہلی میں آباد ہونے کے متفرق واقعات سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ بہر حال مذکورہ فتوی اس لحاظ سے کافی اہم ہے کہ یہ وطن اصلی سے منتقل ہو کر دہلی میں سکونت اختیار کرنے والوں کے وطن اول کو منسوخ قرار دیتا ہے اور دہلی کو ان کے وطن کی حیثیت سے تسلیم کرتا ہے۔

اسی طرح روزہ کے باب میں ایک استفتاء اس انداز میں مذکور ہے کہ اگر دولت آباد کے کچھ لوگ دہلی میں یہ بیان دیں کہ دولت آباد و دہلی کی رویت ہلال میں اختلاف ہے اور اس کی وجہ سے دونوں شہروں میں ایک روزہ کا فرق ظاہر ہو مثلاً جس روز دولت آباد میں تیسواں روزہ اور دہلی میں انتیسواں ہے۔ پس اگر دہلی میں انتیس رمضان کو چاند نہ دکھائی دے تو کیا دولت آباد کی رویت کے مطابق دہلی کے لوگ دوسرے روز (جو ان کے لحاظ سے تیسواں روزہ ہوگا) روزہ نہ رکھنے اور عید منانے کے مجاز ہوں گے۔ اور اگر انتیس روزہ کے بعد عید منالیں تو کیا ان لوگوں پر ایک روزہ کی قضا واجب ہوگی؟[1] یہ مسئلہ خالصتہً فقہی نوعیت کا ہے لیکن اس کا تاریخی پہلو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ ظاہر ہے کہ دونوں شہروں کے درمیان آمد و رفت کی کثرت اور دونوں مقامات کے لوگوں میں باہمی ربط کی صورت ہی میں اس طرح کا سوال پیدا ہو سکتا تھا۔ یہ صورت حال درحقیقت دہلی و دکن یا شمال و جنوب کے مابین سیاسی و

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

مشہور سیاح ابن بطوطہ نے محمد بن تغلق کے دور میں (۱۳۲۵ - ۱۳۵۱) دہلی کو نہ صرف ہندستان بلکہ پورے مشرق وسطی کا سب سے عظیم الشان شہر بتایا ہے (رحلۃ ابن بطوطہ، القاہرہ ۱۸۵۸ء، جزء ثانی، ص ۱۵)

[1] فتاوای فیروز شاہی، ۸۸ ب

ثقافتی تعلقات کی استواری کی عکاس ہے جس کے لئے سلاطین دہلی اور محمد بن تغلق کی خدمات نمایاں اور قابل قدر رہیں [۱]

معاون ورکاز کا پانچواں حصہ (خمس) مسلم حکومت کے ذرائع آمدنی میں داخل ہے۔ اس کی تفصیل فقہ کی عام کتابوں میں زکوٰۃ کے ضمن میں ملتی ہے۔ فتاوای فیروز شاہی کو اس سلسلہ میں کوئی استثنائی حیثیت حاصل نہیں ہے۔ لیکن اس فتاوی میں بعض ایسے مسائل ذکر کیئے ہیں جس سے ہندستان کے قدیم سکوں کی نوعیت پر روشنی پڑتی ہے مثلاً ایک سوال اس انداز میں دریافت کیا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص چاندی کا ایسا مدفون خزانہ بیابان میں پاتا ہے جس پر ہندوؤں کے مذہبی نشانات ظاہر ہیں تو کیا شریعت کی رو سے اس پر خمس واجب ہوگا اور باقی ماندہ پانے والے کا حصہ ہوگا؟ جواب اثبات میں دیا گیا ہے [۲]۔ اس مسئلہ کا قانونی پہلو یہاں زیر بحث نہیں ہے بلکہ اس حیثیت سے اس پر غور کرنا مقصود ہے کہ آیا واقعتہً ہندوؤں کے سکوں پر ان کے

---

[۱] تاریخی حقائق کی روشنی میں یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ محمد بن تغلق نے دارالسلطنت کو بالکلیہ دہلی سے دولت آباد منتقل کرنے کا کوئی منصوبہ نہیں بنایا تھا بلکہ اس نے محض دہلی کے مخصوص طبقے (علماء و مشائخ اور ارکان سلطنت) کے لوگوں کو وہاں آباد کرنا چاہا تھا تاکہ دکن میں اسلامی تہذیب و تمدن کی بنیادیں استوار ہوں۔ شمال و جنوب کے درمیان تمدنی و ثقافتی اختلاف کی خلیج پر ہو اور مسلمانوں کی مقامی آبادی سیاسی استحکام کا باعث بن سکے۔ گرچہ یہ منصوبہ وقتی طور پر ناکامی سے ہمکنار ہوا لیکن اس کے دور رس نتائج دکن میں اسلامی تہذیب کے فروغ اور بہمنی سلطنت جیسی مسلم ریاستوں کے قیام کی صورت میں ظاہر ہوئے۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ کیجیے، خلیق احمد نظامی، سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، ادارۂ ادبیات دلی، ۱۹۸۱ء ص ۳۳۹ - ۳۴۵۔

[۲] فتاوای فیروز شاہی، ۱۷ الف

مذہبی علائم ہوتے تھے جس کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ سوال پیش کیا گیا ہے[۱]۔ ہندستان میں عہد قدیم کے جو سکّے دریافت ہوئے ہیں ان سے یہ ثبوت بہم پہونچتا ہے کہ اس دور کے بعض سکوّں پر دیوی دیوتا بالخصوص لکشمی دیوی کی تصویر ہوتی تھی[۲]۔

یہاں یہ ذکر بھی دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ فتاوای فیروز شاہی سے نہ صرف قدیم سکوں کی جانب اشارہ ملتا ہے بلکہ خود سلاطینِ دہلی کے دور میں رائج سکوں (جیتل و تنکہ) کی بابت بھی متعدد حوالہ جات ملتے ہیں بالخصوص ان مسائل کے ضمن میں جو خرید و فروخت، بیع و تجارت اور امانت و ودیعت سے متعلق ہیں[۳]۔

فقہ کی متداول تالیفات میں مفقود کا باب بھی شامل ہے۔ اس باب کے تحت ان اشخاص کے بارے میں بحث کی گئی ہے جو غائب ہو گئے ہوں اور ان کی حیات و موت کی بابت قطعی طور سے کچھ معلوم نہ ہو۔ اسلامی شریعت ایسے لوگوں کو مفقود قرار دے کر ان کے لئے مخصوص قوانین اور ان کے اہل و عیال اور جائداد کی نگہداشت کے لئے کچھ ضوابط متعین کرتی ہے[۴]۔ فتاوای فیروز شاہی نے بھی ان مسائل

۱؎ فقہ کی دوسری کتابوں میں عمومی انداز میں شرک کے نشانات رکھنے والا خزانہ زیر بحث آیا ہے۔ مثال کے طور پر دیکھئے برہان الدین علی بن ابوبکر المرغنانی، الہدایہ، لکھنؤ، ۱۳۲۵ھ جلد اول صد ۱۸۲۔

۲؎ ڈی، سی، سرکار، اسٹڈیز ان انڈین کوائنس، پٹنہ، سنہ ۱۹۶۸ء صد ۱۷، ۲۳-۳۳-۲۳۳

۳؎ فتاوای فیروز شاہی، ۳۰۸ الف - ۳۰۸ ب، ۳۱۰ الف، ۴۰۴ الف، ۴۸۳ ب

۴؎ الہدایہ، جلد دوم صد ۵۹۶ - ۵۹۷۔

پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے جن کے ذکر کی یہاں حاجت نہیں لیکن ایک استفتار کی جانب اشارہ ضروری معلوم ہوتا ہے جو تاریخی نقطۂ نظر اہمیت و دلچسپی کا حامل ہے۔ وہ استفتار ان الفاظ میں مذکور ہے: اگر کوئی شخص نعوذ باللہ مغلوں (منگولوں) کے ہاتھوں اسیر ہو جائے اور اس کی حیات و موت کے بارے میں کوئی ثبوت واقعی موجود نہ ہو تو کیا اسے شرعاً مفقود تسلیم کیا جائے گا۔ اور اگر ایسے شخص نے وطن میں کوئی جائداد چھوڑی ہے تو کیا اس کی دیکھ بھال کے لئے سلطان کی جانب سے کسی کو متعین کیا جا سکتا ہے۔ دونوں سوالوں کا جواب اثبات میں دیا گیا ہے[1]۔ اس بات کا کوئی قطعی ثبوت نہیں تھا کہ مذکورہ صورت حال میں اس فتوی پر عمل کیا جاتا تھا لیکن یہ امر بہر حال مسلم ہے کہ یہ استفتار ایک اہم سیاسی و دفاعی مسئلہ کی نشاندہی کرتا ہے جس سے سلاطین دہلی دوچار تھے۔ معاصر تاریخی کتب اور تذکروں میں لاہور و ملتان کی راہ سے ہندستان پر منگولوں کے متعدد حملے اور یہاں کے باشندوں کو لوٹ و مار کا نشانہ بنانے اور اسیر کرنے کے واقعات ملتے ہیں جن سے اس مسئلے کی اہمیت اور واضح ہو جاتی ہے[2]۔

عہد سلطنت کے مختلف پہلوؤں سے متعلق ان چند مسائل کے علاوہ فتاوای فیروز شاہی متعدد ایسے سوالات و جوابات پر مشتمل ہے جو عمومی انداز میں سماجی مسائل کی عکاسی کرتے

---

[1] فتاوای فیروز شاہی، ۲۴۵ ب، ۲۴۸ ب

[2] امیر خسرو، دیباچہ غرۃ الکمال، مخطوطہ (مولانا آزاد لائبریری) جلیب گنج کلکشن، ۵/۱۸، ۲۹ الف، امیر حسن سجزی، فوائد الفواد، نولکشور، ۱۸۹۴ء، ص ۱۷-۱۸، خیر المجالس (ملفوظات شیخ نصیر الدین چراغ دہلوی، مرتبہ حمید قلندر) بالتصحیح و مقدمہ از خلیق احمد نظامی، علی گڑھ ص ۲۰۶، ۲۵۹-۲۶۰، عفیف: ص ۴۹، ۱۳۶۔

ہیں اور فقہ اسلامی کی رو سے انتظامی، اقتصادی و فوجی امور پر روشنی ڈالتے ہیں۔ یہ مسائل فتاوی میں فقہ کے عام ابواب کے تحت مندرج ہیں۔ ہم نے اپنے مطالعہ کی آسانی کے لئے ان کو تین حصوں میں منقسم کیا ہے: (الف) معاشرت (ب) معاشیات (ج) حرب و جنگ۔

(معاشرت) عہد وسطی کے معاشرتی مسائل میں ہندو و مسلم تعلقات اور ان کے باہمی معاملات کو خاص اہمیت حاصل تھی۔ درحقیقت ان تعلقات کی داغ بیل قدیم ہندوستان میں مسلم تجار کی آمد و رفت اور ساحلی علاقوں میں ان کی آبادیوں کے قیام سے پڑ چکی تھیں لیکن مسلم حکومت کے قیام کے بعد تعلقات کی نوعیت بدل گئی۔ اس کے علاوہ باہمی میل و جول کے نئے نئے مواقع فراہم ہونے سے ان میں وسعت پیدا ہوئی اور معاشرتی و معاشی تقاضوں کے تحت معاملات کی نئی نئی راہیں ہموار ہوئیں۔ لازماً بہت سے ایسے مسائل پیدا ہوئے جو معاصر علماء و فقہاء کی توجہ کا مرکز بنے مثلاً یہ کہ ہندو مسلم تعلقات کن بنیادوں پر قائم ہوں، ان کے مابین باہمی لین دین کی نوعیت کیا ہو اور ان کے ساتھ حکومت کا طریقہ سلوک کیا ہو۔ فتاوای فیروز شاہی میں ان مسائل پر تفصیل سے بحث کی گئی ہے لیکن ان پر روشنی ڈالنے سے پہلے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس بحث کے بنیادی سوال ہندوؤں کی شرعی حیثیت سے متعلق اس دور کے علماء کے خیالات اور سلاطین کے نقطہ نظر کی مختصراً وضاحت کی جائے۔

ہندوستان میں مسلمانوں کی سب سے پہلی حکومت سندھ میں محمد بن قاسم کے زیر انتظام ۷۱۲ء میں قائم ہوئی اور ہندوؤں کی شرعی حیثیت کا مسئلہ بھی پہلی دفعہ اسی وقت ظہور پذیر ہوا۔ معاصر علماء کے فتوی کے مطابق محمد بن قاسم نے انھیں "شبہ اہل کتاب" کی حیثیت سے شمار کیا اور اہل ذمہ کے زمرہ میں شمار کیا۔[1]

---

[1] محمد علی بن حامد بن ابی بکر، چچ نامہ، حیدر آباد، ۱۹۳۹ء ص ۲۰۸-۲۰۹۔

لیکن عہد سلطنت میں یہ مسئلہ پھر موضوع بحث بنا اور علماء کے مابین اس پر اختلاف رہا۔ ایک طبقہ انھیں اہل ذمہ قرار دینے کے حق میں تھا اور دوسرا (غالباً شافعی مسلک کی اتباع میں) انھیں یہ مراعات دینے کے خلاف تھا۔ سلطان التتمش (۱۲۱۱ - ۱۲۳۶) کے ہمعصر اور مشہور عالم سید نور الدین مبارک غزنوی موخر الذکر خیال کے حامی تھے[1] معاصر مورخ ضیاء الدین برنی کے مطابق اس دور میں علماء کے ایک وفد نے سلطان سے ملاقات کے دوران ہندوؤں کو اہل ذمہ کے حقوق نہ دینے کا مشورہ دیا تھا۔[2] یہ عین ممکن ہے کہ نور الدین مبارک غزنوی اس وفد میں شامل رہے ہوں۔ برنی خود بھی ہندوؤں کو ذمی کا درجہ دینے کے خلاف تھے[3] اس کے برعکس جمہور علماء انھیں ذمی قرار دینے کے قائل تھے اور سلاطین دہلی بھی نظری وعملی طور پر اسی مسلک کے متبع تھے۔ معاصر تاریخی لٹریچر میں ہندوؤں کے لئے لفظ ذمی کے استعمال کی متعدد مثالیں ملتی ہیں۔[4] فیروز شاہ نے فتوحات فیروز شاہی میں ان پر احکام ذمی کے نفاذ کا ذکر کیا ہے[5]۔ برنی نے خود اس حقیقت کا اعتراف کیا ہے کہ

---

[1] برنی، تاریخ فیروز شاہی، صـ ۱۰۹ - ۱۱۔

[2] سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات صـ ۱۱۱ (بحوالہ صحیفہ نعت محمدی، مخطوطہ رضا لائبریری، رامپور)

[3] برنی، فتاوای جہانداری، روٹوگراف نمبر ۶۸ (مخطوطہ انڈیا آفس) ریسرچ لائبریری، شعبۂ تاریخ، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، ورق ۱۲ الف۔

[4] برنی، تاریخ فیروز شاہی، صـ ۸۷، ۱۴۱، ۲۹۰، عفیف، تاریخ فیروز شاہی صـ ۱۸۰ ۔

[5] فتوحات فیروز شاہی، صـ ۵، ۱۶-۱۷، ۲۰

سلاطین عملاً اس کے خیال سے متفق نہ تھے[1]۔ فتاوای فیروز شاہی جو سلطان کے ایماء پر ترتیب دیا گیا تھا جمہور علماء کے خیال کا ترجمان نظر آتا ہے اس لئے فتاوی کی ذمیوں سے متعلق عمومی بحث کو ہندوؤں پر منطبق کرنا خلاف واقعہ نہ ہوگا۔

فتاوای فیروز شاہی میں ذمیوں سے تعلقات کی بابت جو مسائل زیر بحث آئے ہیں ان میں دلچسپ اور قابل ذکر یہ ہیں: ذمی کے سوال کا جواب دینا[2]، بیماری کی حالت میں ان کی عیادت کرنا[3]، ان کی دعوت وضیافت قبول کرنا[4]، ان کی فرمائش پر انھیں قرآن و اسلامی فقہ کی تعلیم دینا[5] اور ان کے غربا کو صدقۂ فطر دینا[6]۔ فتاوای فیروز شاہی نے ان تمام امور کو جائز قرار دیا ہے۔ اس کے علاوہ فتاوی نے ان مسائل پر بھی روشنی ڈالی ہے جو باہمی لین دین کے معاملات اور ایک دوسرے کی عزت جان ومال کے تحفظ سے وابستہ ہیں اور سماج کے مختلف طبقوں کے مابین پیش کرتے رہتے ہیں۔ اس نوع کی مباحث فقہ کی دوسری کتابوں اور فتاوی کے دیگر مجموعوں میں بھی ملتے ہیں۔ فتاوای فیروز شاہی میں جن نکات پر خاص زور دیا گیا ہے وہ ہیں قصاص وخوں بہا کے معاملات میں مسلم و ذمی کے

---

[1] فتاوای جہانداری، ورق ۱۴۲ الف

[2] فتاوای فیروز شاہی، ۴۸۷ ب

[3] ایضاً، ۳۳۶ ب

[4] ایضاً، ۴۸۴ الف

[5] ایضاً، ۲۱۲ الف، یہ جزئیہ اس دور میں فقہ کے عام رواج اور مقبولیت کو بھی ظاہر کرتا ہے، ورنہ قرآن کے بعد حدیث کا ذکر مثال کے طور پر ضرور آتا۔

[6] ایضاً، ۷۶ ب

درمیان برابری[۱]، ذمی کے قرض کی ادائیگی میں غیر معمولی تاخیر کی صورت میں مقروض مسلم کو قید کرنے کا جواز[۲] ارضی موات کو امام یا سلطان کی اجازت سے کاشت میں لانے پر اس کی ملکیت کے استحقاق[۳] اور حق شفعہ کے ثبوت میں مسلم و ذمی کے مابین عدم تفریق[۴] وغیرہ۔

ذمیوں کے حقوق کی وضاحت فتاوای فیروز شاہی کی کوئی خصوصیت نہیں ہے لیکن قابل ذکر بات یہ ہے کہ ذمیوں سے متعلق مختلف فیہ مسائل میں مولف فتاوای نے ان فقہاء کی رائے کو ترجیح دی جنھوں نے ان مسائل میں نرم رویہ اختیار کیا ہے۔ ممکن ہے ہندوستان کے مخصوص حالات اور مشترک سماج کی پیچیدگیاں مولف کے پیش نظر رہی ہوں یا پھر فقہ حنفی کا عام رواج اور سرکاری طور پر اس کی مقبولیت[۵] مولف کی ترجیحی رائے کی وجہ رہی ہو اور یہ سبھی کو معلوم ہے کہ ذمیوں کے بارے میں حنفی فقہاء نسبتاً زیادہ روادار اور وسیع المشرب ہیں۔

۱ـ ایضاً، ۳۳۵ الف ـ ۳۳۶ ب، ابن بطوطہ کے سفرنامے میں اس کی بعض عملی مثالیں محمد تغلق کے دور سے متعلق ملتی ہیں، (رحلہ، جزء ثانی، ص۵۰)

۲ـ فتاوای فیروز شاہی، ۵۰۸ ب ـ برنی اور عفیف دونوں ذکر کرتے ہیں کہ مسلم امراء ملتان کے ہندو تاجرین سے وقتاً فوقتاً قرض لیا کرتے تھے، لیکن استفتاء میں مذکور جزئیہ کی کوئی مثال ان کی کتابوں میں نہیں ملتی (برنی، ص۱۲۰، عفیف، ص۶۱)

۳ـ فتاوای فیروز شاہی، ۲۵۰ ب،

۴ـ ایضاً، ۴۵۵ الف

۵ـ مسالک الابصار، ص۲۷، القلقشندی، صبح الاعشیٰ، القاہرہ، ۱۹۱۴ء، جزء خامس ص۶۹، دولرانی خضر خاں، ص۴۶-۴۷

ذمیوں کے ذکر میں ان مسائل پر روشنی ڈالنا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا جو کسی خاندان کے ایک فرد یا کچھ افراد کے قبول اسلام کی صورت میں رونما ہوتے ہیں، مثلاً یہ کہ بیٹا مسلم ہے اور والدین کافر تو کیا بیٹا ایسے والدین کے حقوق کی پاسداری کا مکلف ہوگا۔ اس طرح کے مسائل پر بحث کرکے فتاوای فیروز شاہی نے یہ قانونی نکتہ ذہن نشین کرانا چاہا ہے کہ تبدیلی مذہب سے والدین کے حقوق ساقط نہیں ہوتے، بلکہ یہ کہ ایک غیر مسلم باپ کی فرمانبرداری، خدمت اور بوقت ضرورت مالی اعانت اسی طرح واجب و مستحسن ہے جس طرح ایک مسلم باپ کی[1] بشرطیکہ یہ چیزیں معصیت الٰہی تک نہ پہنچادیں۔ مثال کے طور پر اگر ایک بوڑھا ذمی بت خانہ میں بیٹھا ہوا ہے اور وہ اپنے مسلم بیٹے سے گھر تک اسے پہنچانے کے لئے کہتا ہے تو فتاوی کی رو سے اس اعانت میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن اگر وہ گھر سے بت خانہ جانا چاہتا ہے اور مسلم بیٹے سے پہنچانے کے لئے کہتا ہے تو اس حکم کی بجاآوری بیٹے کے لئے جائز نہ ہوگی اس لئے کہ یہ معصیت کے کام میں مدد پہنچانے کے مترادف ہوگا۔

یہاں یہ ذکر بے محل نہ ہوگا کہ اسلام کی اشاعت و تبلیغ کے لئے تغلق سلاطین بالخصوص محمد بن تغلق اور فیروز شاہ تغلق نے نمایاں خدمات انجام دیں، محمد بن تغلق نے اس مقصد کے لئے دور دراز علاقوں میں علماء و مشائخ کو بھیجا۔[3]

---

[1] فتاوای فیروز شاہی، ۵۰۹ ب

[2] فتاوای فیروز شاہی، ۵۰۹ الف

[3] میر خورد، سیر الاولیاء، دہلی، ۱۳۰۲ھ، ص ۲۸۸، برنی، تاریخ فیروز شاہی، ص ۵۰۸، ۵۱۸، عصامی، ص ۶۰۶، شہاب الدین العمری، مسالک الابصار۔ و ممالک الابصار۔

فیروزشاہ کے دکن منصوبہ کا ایک اہم مقصد اسلام اور اسلامی تمدن کی اشاعت تھا جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا، اس کے علاوہ فتوحات فیروزشاہی سے یہ پتہ چلتا ہے کہ قبول اسلام کی جانب لوگوں کو راغب کرنے کے لئے اس نے مراعات اور نوازشات عطا کرنے کا سرکاری اعلان جاری کیا جس کے نتیجہ میں لوگ کثیر تعداد میں مشرف بہ اسلام ہوئے[1] ان حالات کی روشنی میں اوپر کے مسائل کا جائزہ لیا جائے تو ان کی اہمیت و افادیت صاف طور پر واضح ہوجاتی ہے۔

(باقی)

---

[1] فتوحات فیروزشاہی، ص ۱۶-۱۷ (انگریزی ترجمہ ڈاکٹر اسپیس، علی گڑھ ص ۴۴-۴۵

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی تاریخ وفات

اور ان کے اہل خاندان کے مزارات اور ان کے کتبے

از مولانا نور الحسن راشد کاندھلوی، مفتی الہٰی بخش اکیڈمی کاندھلہ ضلع مظفر نگر

حضرت حکیم الامت حضرت شاہ ولی اللہ احمد بن عبدالرحیم محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ رحمۃ واسعہ کی ذات گرامی، ان کے احوال و سوانح، اور علوم و معارف پر "القول الجلی فی مناقب الولی[1]" سے تحقیق و تصنیف کا جو سلسلہ شروع ہوا تھا وہ اس وقت تک جاری

---

[1] القول الجلی، حضرت شاہ محمد عاشق پھلتی وفات تقریباً ۱۱۸۷ھ/۷۴-۱۷۷۳ء کی تالیف ہے، جو حضرت شاہ ولی اللہ کے صاحب سر، رفیق خاص اور محرم راز تھے، اس کی تالیف حضرت شاہ ولی اللہ کے ارشاد و ایمار پر ہوئی، حضرت شاہ ولی اللہ نے اپنے خود نوشت احوال "الجزء اللطیف فی ترجمۃ العبد الضعیف" میں اس کا ذکر فرمایا ہے۔ انفاس العارفین شاہ ولی اللہ ص۲۱ مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱۳۳۵ھ)۔ اس کتاب کا اکثر حصہ حضرت شاہ ولی اللہ کی حیات میں اور آخری باب حضرت شاہ صاحب کی وفات کے بعد اضافہ ہوا۔ اس اہم تالیف کا واحد معلوم نسخہ کتب خانہ خانقاہ کاظمیہ قلندریہ کاکوری (لکھنؤ) میں ہے، جس سے اہل علم استفادہ کرتے رہے ہیں۔ یہ نسخہ ۷۹ صفحات (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اور روز افزوں ہے۔ اس موضوع پر مختلف زبانوں میں بے شمار کتابیں اور مضامین شائع ہوچکے ہیں جن سے ایک چھوٹا سا مستقل کتب خانہ مرتب کیا جاسکتا ہے، اور مشرق و مغرب کی متعدد جامعات اور یونیورسٹیز میں بھی اس عنوان پر تحقیقی مقالے اور منوگراف مرتب ہوتے ہیں اور زیر ترتیب و تحریر بھی ہیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) پر مشتمل ہے اور سنہ ۱۲۲۹ھ/۱۸۱۳ء کا مکتوبہ ہے، بحوالہ مکتوب جناب شاہ مجتبیٰ حیدر صاحب کاکوروی مرقومہ ۱۷ر شعبان ۱۴۰۲ھ، پروفیسر خلیق احمد صاحب نظامی نے اس کا سنہ کتابت ۱۲۳۹ھ/۱۸۲۳ء نقل کیا ہے (شاہ ولی اللہ اور ان کے سیاسی مکتوبات صہ۲۱ دہلی ۱۳۸۸ھ) جو خلاف واقعہ ہونے کے علاوہ جنتری کی رو سے بھی صحیح نہیں ہے۔ القول الجلی کا ایک نسخہ ہمارے خاندانی ذخیرہ کتب میں بھی موجود تھا مگر راقم سطور کو اس کا سراغ نہیں ملا۔ القول الجلی کے ایک اور نسخہ کا نواب صدیق حسن خاں کے کتب خانہ کے حوالہ سے ذکر کیا جاتا ہے، اور نواب صاحب نے بھی اتحاف النبلاء المتقین باحیاء مآثر الفقہاء والمحدثین میں القول الجلی کے حوالہ سے دو واقعات نقل کئے ہیں، ملاحظہ ہو الروض الممطور فی تراجم علماء شرح الصدور مولانا ذوالفقار احمد نقوی صہ ۱۸۸/۱۹۳ (آگرہ ۱۳۰۷ھ) مگر نواب صاحب کے ذخیرہ کتب محفوظہ دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ اور نواب صاحب کے کتب خانہ کی مفصل فہرست صہ۶۷ تا صہ۱۱۲ سلسلۃ العسجد فی ذکر مشائخ السند تالیف نواب صدیق حسن خاں (بھوپال ۱۲۹۳ھ) میں شاہ محمد عاشق کی القول الجلی کا کہیں ذکر نہیں۔ تاہم اس فہرست میں اسی نام کی ایک اور کتاب القول الجلی فی ترجمۃ شیخ الاسلام ابن تیمیۃ الحنبلی کا اندراج ہے صہ۸۱ سلسلۃ العسجد۔ مقام مسرت ہے کہ نسخہ کاکوری شاہ مجتبیٰ حیدر صاحب کے زیر نگرانی اردو ترجمہ کے بعد اشاعت کے لئے تیار ہو رہا ہے۔

حیات ولی اللّٰہی کے وسیع تر سلسلہ کا ایک چھوٹا مگر اہم عنوان تاریخ وفات حضرت شاہ ولی اللہ اور مزارات خاندان ولی اللّٰہی ہے۔ آئندہ سطور میں اس سلسلہ کی معلومات یکجا کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

حضرت شاہ صاحب کے سنہ وفات کے متعلق متعدد روایات ہیں، ۱۱۷۴ھ، ۱۱۷۵ھ، ۱۱۷۶ھ، ۱۱۷۹ھ اور ۱۱۸۰ھ، ان میں صحیح اور معتمد علیہ ۱۱۷۶ھ ہے۔ اس سنہ اور تاریخ وفات ۲۹ محرم ۱۱۷۶ھ بروز شنبہ/ ۲۱ اگست ۱۷۶۲ء بوقت ظہر، کی قدیم ترین اطلاع مولانا سید محمد نعمان حسنی رائے بریلوی کے مکتوب سے حاصل ہوتی ہے، حضرت شاہ محمد نعمان حضرت شاہ ولی اللہ کے دامن فیض سے وابستہ، اور آخری ایام میں حضرت شاہ ولی اللہ کی خدمت میں حاضر تھے، وہ مولانا ابوسعید رائے بریلوی کے نام خط میں تحریر فرماتے ہیں:

"وامصیبتاہ! ایں چہ بے نیازی است کہ ہمچنیں روح مقتدائے را، در کمتر وقت بعمر شصت و دو سالگی ندائ ارجعی الی ربک راضیۃ مرضیۃ دادند، و اصحاب بدع و ضلال را عشرت آگیں نمودند و اصحاب دین را اندوہگیں کردند، یعنی بتاریخ سلخ محرم الحرام، یک ہزار و یک صد و ہفتاد و شش، یوم السبت وقت الظہر، بامر داعی حق روح مطہر آنحضرت از قالب

آہ، افسوس! حق تعالیٰ کی عجیب شان بے نیازی ہے کہ ایسے رہنما کی روح کو ایسی مختصر مدت میں باسٹھ سال کی عمر میں " اے نفس مطمئنہ اپنے رب کی طرف راضی اور پسندیدہ ہو کر لوٹ جا" کی صدا سنا دی گئی، بدعتی اور طریقۂ سنت سے دور افراد کو مسرور، اور دین داروں کو غمگین کر دیا گیا، یعنی محرم الحرام کی آخری تاریخ کو ۱۱۷۶ھ میں شنبہ کے دن ظہر کے وقت، حکم الٰہی کے مطابق حضرت

مفارقت نمودہ باوج علیین نشیمن ساختہ" [1]

کی پاکیزہ روح نے جسم عنصری سے جدا ہو کر علیین کی بلندی پر اپنا نشیمن بنالیا۔

اس اطلاع کی توثیق و تصدیق حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی کے ایک ملفوظ سے ہوتی ہے، حضرت شاہ صاحب ارشاد فرماتے ہیں:

"عمر شریف یعنی شصت یک سال و چہار ماہ شد، چہارم شوال تولد گشت، در بست نہم محرم وفات یافت، تاریخ تولد شاہ ولی اللہ چہارم شوال و چہار شنبہ ۱۱۱۴ھ بود، تاریخ وفات او بود امام اعظم دیں، دیگر ہائے دل روزگار رفت، بست نہم محرم

عمر شریف (حضرت شاہ ولی اللہ) اکسٹھ سال چار ماہ ہوئی، چار شوال کو تولد ہوئے اور ۲۹ محرم کو وفات پائی۔ تاریخ ولادت شاہ ولی اللہ چار شوال ۱۱۱۴ھ بروز بدھ، وقت ظہر (۲۱ فروری ۱۷۰۳ء) تھی، او بود امام اعظم دیں، اور ہائے

---

[1] مکتوب مولانا سید نعمان رائے بریلوی، زیر عنوان "حضرت شاہ ابو سعید حسنی رائے بریلوی کے روابط حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی، اور ان کے خاندان سے" از مولانا نسیم احمد صاحب فریدی امروہوی، ماہنامہ الفرقان لکھنؤ، صفر ۱۳۸۵ھ ص ۳۶، حضرت شاہ ولی اللہ کی تاریخ وفات کے لئے صاحب نزہۃ الخواطر مولانا عبدالحی حسنی کا مآخذ بھی یہی مکتوب ہے، نزہۃ الخواطر ص ۴۱۵ ج ۶ (حیدر آباد ۱۳۷۶ھ) اصل مکتوب حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی مدظلہ کے خاندانی مرقع نوادر میں محفوظ ہے، پروفیسر خلیق احمد نظامی نے اس کے لئے کتب خانہ دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ کا حوالہ دیا ہے (شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات ص ۲۰۲) جو صحیح نہیں ہے۔

وقت ظہر"[۱]　　　　دل روزگار رفت" کے اعداد سے
سنہ تاریخ وفات معلوم ہوتا ہے۔

حضرت شاہ عبدالعزیز نے اس ملفوظ میں جو دو مادہ ہائے تاریخ بیان فرمائے ہیں، ان میں سے پہلا حسن خاں تحسین کشمیری کا اثر ہے[۵]، دوسرا مادۂ تاریخ ہائے دل روزگار رفت" غالباً صحیح نقل نہیں ہوا، اس میں مرتب ملفوظات یا کاتب نسخہ سے کوئی لفظ چھوٹ گیا ہے، موجودہ صورت میں اس کے اعداد ۱۱۶۵ ہوتے ہیں جو حضرت شاہ ولی اللہ کے سنہ وفات سے مطابقت نہیں رکھتے، شاید اسی وجہ سے مرتب تذکرۂ عزیزیہ[۳]، اور مولانا نسیم احمد فریدی نے ملفوظات عزیزی[۴] میں اس مادہ کو نقل نہیں کیا ہے، مذکورہ مادہ کے علاوہ ایک مصرعہ تاریخ "مقتدا دقیقہ شناس[۵]" ۱۱۷۶ھ اور ایک "آفتاب علم شد زیر زمین" ہے[۶]۔

صحیح تاریخ وفات ۱۱۷۶ھ کے بعد ان سنین کا تذکرہ ہوگا جو متعدد مستند تذکرہ نگاروں نے نقل کئے ہیں، ان سنین میں پہلی روایت سنہ ۱۱۷۴-۷۵ھ کی ہے۔

---

۱ ملفوظات حضرت شاہ عبدالعزیز، مولفہ ۱۲۳۳ھ، صد ۴۲ (مجتبائی میرٹھ ۱۳۱۴ھ)
۲ مضمون جناب مسعود انور علوی، ماہنامہ برہان دہلی ص ۵۸/۱۸۶ (مارچ ۱۹۸۳ء)
۳ تذکرہ عزیزیہ، مرتبہ قاضی بشیر الدین میرٹھی صد ۸ (مجتبائی میرٹھ ۱۹۳۴ء)
۴ ماہنامہ الفرقان لکھنؤ صد ۱۴ (جمادی الثانی ۱۳۸۷ھ)
۵ یہ مادہ تاریخ مولانا عبدالحلیم چشتی نے فوائد جامعہ برعجالہ نافعہ صد ۲۸۵ (نور محمد کراچی ۱۳۸۳ھ) میں بلا حوالۂ ماخذ نقل کیا ہے، مگر جس طرح چشتی صاحب نے نقل کیا ہے "مقتدائے دقیقہ شناس" اس کے اعداد ۱۱۸۶ ہو جاتے ہیں، غالباً ی کا اضافہ سبقت قلم ہے۔
۶ مضمون جناب مسعود انور علوی، ماہنامہ برہان دہلی ص ۵۷/۱۸۵ (مارچ ۱۹۸۳ء)

اس روایت کا ماخذ علامہ محدث شیخ حسین بن محسن یمانی کی تحریر ہے، علامہ موصوف الیانع الجنی فی اسانید الشیخ عبدالغنی میں محتاط الفاظ میں لکھتے ہیں:

ویشبہ ان یکون وفات ابو عبدالعزیز[1] فی سنۃ اربع اوخمس وسبعین ومائۃ بعد الف، وقبرہ معروف یزار ویتبرک بہ"[2]	اور ممکن ہے کہ ابوعبدالعزیز (شاہ ولی اللہ) کی وفات ۱۱۷۴ھ یا ۱۱۷۵ھ میں کے درمیان ہو، اور ان کی قبر مشہور، اور زیارت گاہ ہے۔

فخرالمتاخرین حضرت مولانا عبدالحئی فرنگی محلی نے بھی ۱۱۷۴ھ کی روایت کو نقل کیا ہے، مگر قیل کے لفظ سے اس روایت کی کمزوری کی طرف بھی اشارہ کردیا ہے اور اولیت ۱۱۷۶ھ کی روایت کو دی ہے[3]

۱۱۷۵ھ کی ایک اور روایت نواب محمد علی خاں ٹونک نے سیرالاخبار معروف بہ فرحت الناظرین ذکر کی ہے، نواب صاحب لکھتے ہیں:

"درسنہ یازدہ صدو ہفتاد و پنج ہجری بعالم آخرت شتافت"[4]	(حضرت شاہ ولی اللہ) سنہ گیارہ سو پچھتر ہجری میں عالم آخرت کو سدھار گئے۔

---

[1] الیانع الجنی کے پیش نظر نسخہ میں صرف عبدالعزیز ہے جو یقیناً سہو کاتب ہے، تذکرہ حضرت شاہ ولی اللہ کا ہے، جن کو شیخ یمانی ابوعبدالعزیز سے یاد کرتے ہیں۔

[2] الیانع الجنی ص۹۴ (دارالاشاعت دیوبند ۱۳۴۹ھ)

[3] التعلیق الممجد علی موطا الامام محمد ص۲۵ (مطبع یوسفی لکھنؤ، ۱۳۱۵ھ)

[4] قرۃ العیون فی شرح سرور المحزون، ص۹ جلد اول (مطبع محمدی ٹونک، بلا سنہ)

مفتی غلام سرور لاہوری نے حضرت شاہ صاحب کی وفات ۱۱۷۹ھ یا ۱۱۸۰ھ میں بیان کرتے ہیں، مفتی صاحب کا قول ہے:

وفات آنجناب درسال یک ہزار و	آنجناب (شاہ ولی اللہ) کی وفات
یک صد ہفتاد و نہ، یا ہشتاد، بوقوع	سنہ گیارہ سو اناسی، یا سنہ
آمد از مؤلف۔"	گیارہ سو اسی میں واقع ہوئی۔ تاریخ
	وفات از مؤلف
ز دنیا چو رخت اقامت بہ بست	ولی اللہ ولی، ولی متقی
وفاتش بجستم ز شیخ کریم	رقم شد و گر شیخ اکبر ولی

ایضاً

چو از دنیا بجنت گشت راہے	ولی اللہ حق آگاہ بہشتی
وفات او یکے خورشید بند است	دگر عارف۔ ولی اللہ بہشتی"[1]

مگر مفتی صاحب نے حدیقۃ الاولیاء میں جو خزینۃ الاصفیاء سے موخر تالیف ہے، حضرت شاہ صاحب کی تاریخ وفات کی صرف ایک روایت نقل کی ہے[2] اور صاحب ہدیۃ العارفین نے ۱۱۷۹ھ کی روایت پر اعتماد کیا ہے، مگر حسب معمول ماخذ کا ذکر نہیں کیا ہے[3]۔ سطور بالا سے یہ معلوم ہو گیا ہے۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔ کہ ۱۱۷۶ھ کے علاوہ حضرت شاہ ولی اللہ کے جو سنین وفات نقل کئے جاتے ہیں

---

[1] خزینۃ الاصفیاء، ص ۳۷۳ جلد دوم (مطبع ثمر ہند لکھنؤ ۱۲۹۰ھ)

[2] حدیقۃ الاولیاء، ص ۱۱۱، (مطبع نولکشور لکھنؤ سنہ ۱۲۹ھ)

[3] ہدیۃ العارفین، اسماء المولفین، اسمٰعیل پاشا بغدادی، کالم ۵۰۰ ج ۲ مکتبۃ المثنیٰ، بیروت۔

وہ سب غلط ہیں، مگر حیرت ہے کہ بعض اہل قلم ان سنین کو صحیح خیال کرتے ہیں، اور اپنی تالیفات میں ان کو نقل کرنا درست سمجھتے ہیں۔

حضرت شاہ صاحب کی تاریخ ولادت حضرت شاہ عبدالعزیز کے حوالہ سے گزرگئی ہے، اور حضرت شاہ ولی اللہ نے خودنوشت سوانح "الجزء اللطیف فی ترجمۃ العبد الضعیف" میں بھی یہی وقت معہ زائچہ سیارگان تحریر فرمایا ہے[1] مگر معلوم نہیں کس وجہ سے نواب صدیق حسن خاں نے حضرت شاہ صاحب کا سنہ ولادت ۱۱۱۰ھ گیارہ سو دس لکھا ہے[2]۔ نواب صاحب کے بیان پر خیر الدین الزرکلی نے اعتماد کیا[3] اور الزرکلی کی اطلاع ہے کہ شیخ عبدالحئی کتانی نے بھی فہرس الفہارس میں اسی کو اختیار کیا ہے۔

حضرت حکیم الامت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کا مزار مبارک، اور ان کے اہل خاندان کا قبرستان جو مہندیان[4] کے نام سے مشہور ہے، دہلی میں، دلی دروازے کے بائیں جانب مولانا آزاد میڈیکل کالج کے پیچھے واقع ہے، اس قبرستان میں

---

[1] مشمولہ انفاس العارفین ص ۲۰۲ (مجتبائی دہلی ۱۳۳۵ھ)

[2] ابجد العلوم ص ۹۱۲ (صدیقی بھوپال ۱۲۹۵ھ) دلچسپ امر یہ ہے کہ ابجد العلوم میں سنہ وفات کا ذکر نہیں اور "الحطہ فی ذکر امہات الستہ" ص ۷۷ (نظامی کان پور ۱۲۸۳ھ اور سلسلۃ العسجد ص ۷) میں سنہ ولادت موجود نہیں ہے، اتحاف النبلاء راقم کے سامنے نہیں ہے۔

[3] الاعلام ص ۱۴۹ ج ۱۔ (الطبعۃ الرابعہ، بیروت ۱۹۷۹ء)

[4] مہندیان کی تاریخ اور معلومات کے لئے رجوع فرمائیے آثار الصنادید سرسید احمد خاں ص ۱۳۰ (طبع اول ۱۸۴۷ء دہلی) اور واقعات دار الحکومت مولوی بشیر الدین احمد ص ۵۸۰ تا ص ۵۹۲ جلد دوم، (آگرہ ۱۳۳۷ھ)

علم و معرفت کے وہ تاجدار، اور حکمت و موعظت کے وہ شہ سوار سوئے ہیں جن کے ایمانی و عرفانی کارناموں سے دشت و جبل گونج رہے ہیں اور جن کے دم قدم سے ہندوستان میں اسلام کا ٹمٹماتا چراغ روشن، توحید کا غلغلہ بلند اور اتباع سنت کا ولولہ تازہ ہوا۔ ان کی کاوشوں کا عکس دل فروز، اور آج بھی ملت اسلامیہ کے لئے مینارۂ نور ہے، اور بلا تکلف کہا جا سکتا ہے کہ اس تختی بر اعظم (ہندوستان، پاکستان اور بنگلہ دیش) کے بیشتر تعلیمی و تبلیغی سلسلے انھیں کے سوز دروں کی بازگشت اور ان ہی کاوشوں کا پرتو ہے، جس کے اثر سے برصغیر کا خطہ خطہ منور، اور ذرہ ذرہ درخشاں ہے۔

یک چراغیست دریں خانہ از پر تو آں
ہر کجا می نگری انجمنے ساختہ اند

ان آسودگان خاک کے فکر و فن کا دریا آج بھی پورے جوش و خروش سے لہریں لے رہا ہے اور ملکوں ملکوں کے لوگ اپنے اپنے ظرف و صلاحیت کے مطابق اس سے فیض یاب ہو رہے ہیں، کس کا تذکرہ کریں کس کو چھوڑیں، یہاں تو ہر فرد اپنی جگہ مجلس عمل، ایک مستقل کتب خانہ اور دار العلوم ہے،

گوشے گوشے میں یہاں ملت کا سرمایہ ہے دفن
حکمتِ اسلام کا گنجِ گرانمایہ ہے دفن
اس میں سوتے ہیں محدث اور مفسر بے شمار
عالمانِ دینِ قیّم ہیں قطار اندر قطار

جس جگہ قبرستان خاندان ولی اللّٰہی واقع ہے یہاں کبھی شیخ عبد العزیز شکر بار کی خانقاہ تھی، بعد میں شیخ رفیع الدین کی قیام گاہ بھی یہی ہوئی، اور اکابر خاندان ولی اللّٰہی کے مکانات بھی اسی جگہ تھے، مگر حضرت شاہ ولی اللہ نے اس جگہ قیام ترک کر کے اندرون شاہجہان آباد قیام فرما لیا تھا، مولوی احمد علی خیر آبادی لکھتے ہیں:

"قبور ایں حضرات در حوالی ہماں خانقاہ بیرون دہلی دروازہ حصار شاہجہاں آباد، محاذی منارۂ فیروزی، و مکانات شاہ رفیع الدین و شاہ عبدالرحیم در قدیم الایام ہماں خانقاہ بود، شاہ ولی اللہ محدث از روئے تسلط جنات آں را متروک فرمودند، الا جائے قبور ہماں ماند" [1]	ان حضرات کی قبریں اس خانقاہ کے اطراف میں دہلی دروازہ، شاہجہاں آباد کے حدود کے باہر، فیروز مناره کے سامنے ہیں، اور شاہ رفیع الدین و شاہ عبدالرحیم کے مکانات قدیم زمانہ سے یہی خانقاہ تھی، مگر شاہ ولی اللہ نے جنات کے اثر کی وجہ سے وہاں قیام ترک کر دیا تھا مگر قبرستان وہی رہا۔

اس قبرستان کی اہم قبور پر گذشتہ تقریباً سو سال سے کتبے نصب رہے ہے۔ راقم سطور کی معلومات میں کتبات کی موجودگی کی پہلی اطلاع مولوی محمد اکبر داناپوری کے سفرنامہ سے ملتی ہے، داناپوری ۱۸ رجب ۱۳۱۱ھ کو قبرستان مہندیاں حاضر ہوئے۔ اس وقت حضرت شاہ ولی اللہ اور ان کے صاحبزادگان والا شان کے مزارات پر کتبات نصب تھے، مولوی محمد اکبر نے ان مزارات کے لوح مزار پر کندہ تاریخیں نقل کی ہیں، مگر ان تاریخوں میں حضرت شاہ رفیع الدین کی تاریخ وفات کے علاوہ جملہ سنین غلط لکھے ہوئے ہیں، یہ کتبات ممتاز علی خاں رئیس میرٹھ نے نصب کرائے تھے۔ [2]

---

[1] قصر عارفاں، مولوی احمد علی خیر آبادی ص ۴۶ مرتبہ ڈاکٹر محمد باقر (اورینٹل کالج میگزین لاہور)۔ ۱۹۶۵۔

[2] سیر دہلی ص ۴۳ ص ۴۴ (مطبع ریاض ہند آگرہ، ۱۳۱۱ھ)

مولوی محمد اکبر کے سفر دہلی کے پورے ایک سال بعد مولانا عبدالحئی حسنی رائے بریلوی نے دہلی کا سفر کیا، وہ ۱۸ رجب ۱۳۱۲ھ کو قبرستان مہندیاں پہنچے، اس وقت پر بھی مزارات پر کتبے موجود تھے، مگر مولانا عبدالحئی نے کتبات کی تفصیل اور سنین نقل نہیں کئے ہیں [1]

اس سفر کے بائیس چوبیس سال بعد جب قبرستان و مسجد مہندیاں کی تجدید و مرمت ہوئی تو یہ پرانے پتھر ہٹا کر نئے لوح مزار نصب کئے گئے، مولوی بشیر الدین احمد دہلوی نے نئے کتبات کا تفصیل سے تعارف کرایا ہے، مولوی صاحب نے پہلے ایک نقشہ دیا ہے جس سے قبروں کی ترتیب معلوم ہو جاتی ہے۔ پھر اس احاطہ قبور میں موجود ایک بڑے کتبہ سے ان افراد کے نام نقل کئے ہیں، جو خاندان ولی اللٰہی سے نسبی تعلق رکھتے ہیں، اس احاطہ میں مدفون ہیں مگر نسبتہً کم مشہور ہیں۔ قوسین کی عبارات راقم سطور کا اضافہ ہیں [2]:

۱۔ والدہ ماجدہ حضرت شاہ ولی اللہ (فخر النساء بنت شیخ محمد پھلتی)

۲۔ والدہ ماجدہ حضرت شاہ عبدالعزیز (بی بی ارادت سونی پتی)

۳۔ مولانا مخصوص اللہ صاحب (متوفی ۱۲۷۳ھ صاحبزادہ حضرت شاہ رفیع الدین)

---

[1] دہلی اور اس کے اطراف، مولانا عبدالحئی حسنی، ص ۳۴ (انجمن ترقی اردو، دہلی ۱۹۵۸ء)

[2] حضرت شاہ ولی اللہ کے خاندان کے مفصل شجرہ کے لئے ملاحظہ ہو، خاندان ولی اللٰہی کی زیریں شاخیں اور ان کے نسبی سلسلے، از راقم السطور نور الحسن راشد، ماہنامہ برہان، جنوری، فروری ۱۹۸۳ء۔

۴۔ مولانا محمد موسیٰ صاحب	(صاحبزادہ شاہ رفیع الدین دہلوی)
۵۔ مولانا محمد عمر صاحب	(متوفی ۱۲۶۸ھ صاحبزادہ شاہ محمد اسمٰعیل شہید)
۶۔ دختر مولانا شاہ عبدالقادر	(زینب زوجہ مولوی مصطفیٰ ظف شاہ رفیع الدین)
۷۔ دختر مولانا شاہ رفیع الدین	(غالباً بی بی صفیہ مراد ہوں گے)
۸۔ دختر شاہ عبدالغنی	(رقیہ، زوجہ محمد حسین بن شاہ رفیع الدین یا کلثوم زوجہ مولوی محمد موسیٰ خلف شاہ رفیع الدین)
۹۔ دختر مولوی محمد موسیٰ	(فاضلہ)
۱۰۔ زوجہ مولوی مخصوص اللہ	(مسماۃ امت العزیز)
۱۱۔ مولانا شاہ عبدالسلام	(خلف مولوی محمد موسیٰ صاحبزادہ شاہ عبدالعزیز)
۱۲۔ مولوی سید احمد	(ولی اللّٰہی خلف سید معزالدین احمد صاحبزادہ مولانا نصیر الدین مجاہد)
۱۳۔ سید رؤف احمد [۱]	؟

بڑے کتبے کے بعد حضرت شاہ عبدالرحیم، شاہ ولی اللہ اور ان کے صاحبزادگان عالی مقام کے مزارات کی عبارتیں نقل کی ہیں، ان نئے کتبات میں تمام سنین وفات صحیح لکھے گئے

---

[۱] واقعات دار الحکومت دہلی، مولوی بشیر الدین احمد صفحہ ۵۹ جلد ۲ (آگرہ ۱۳۳۷ھ)

ہیں، ۱۹۴۷ء کے ہنگامہ میں اس قبرستان اور کتبات کو سخت نقصان پہنچا۔ اس ہنگامہ کے کئی سال بعد کتبات کی تجدید ہوئی، تین چار سال پہلے تک یہ کتبے موجود تھے، راقم سطور بھی اس قبرستان میں کئی مرتبہ فاتحہ پڑھنے کے لئے حاضر ہوا ہے، ایک مرتبہ بعض کتبات کی غلطیوں پر جناب علی محمد صاحب متولی درگاہ کو توجہ دلائی تھی اور موصوف نے تصحیح و ترمیم کرانے کا وعدہ بھی کیا تھا، مگر جناب انور علی صاحب کی تحریر سے معلوم ہوا کہ ان مزارات سے تمام کتبے و سنین وفات ختم کر دیئے گئے ہیں[۱]، اس خبر سے وابستگان سلسلہ ولی اللہی کو جو تکلیف پہنچی ہوگی وہ محتاج بیان نہیں ہے۔ کچھ عرصہ گذرا قبرستان خاندان ولی اللہی کی زوال پذیر صورت حال پر دہلی کے اردو اخبارات میں مراسلے شائع ہوئے تھے، مگر اس پر کوئی توجہ نہیں کی گئی۔ نئی خبر کتبات ہٹائے جانے کی آئی ہے جو یقیناً خوش آیند اطلاع نہیں ہے، آگے آگے دیکھئے ہوتا ہے کیا؟ ؎

ضرورت ہے کہ اس خاندان خورشید نشان سے محبت و تعلق رکھنے والے اس سلسلہ میں عملی قدم اٹھائیں اور سرمایۂ ملت کے ان نگہبانوں کے آثار کی حفاظت پر فوراً توجہ دیں، خدانخواستہ اس قبرستان کا بھی وہی حشر نہ ہو جو دہلی اور مشرقی پنجاب کے اکثر ملی آثار و مزارات و مقابر کا ہو چکا ہے، خصوصاً حضرت شاہ ولی اللہ کے عم بزرگوار حضرت شاہ ابو الرضا محمدؒ اور ان کے خاندانی اعزہ کے قبرستان کا، یہ

---

[۱] ماہنامہ برہان دہلی، شمارہ مارچ ۸۳ء - صد ۵۵

ؔ حقیقت یہ ہے کہ جناب علی محمد صاحب متولی درگاہ شاہ ولی اللہ نے اس عظیم آستانہ کی قابل قدر خدمات انجام دی ہیں یہاں ہمارے فاضل مقالہ نگار کو کچھ غلط فہمی ہو گئی ہے — (ادارہ)

گورستان دہلی میں بستی حضرت نظام الدین کے قریب واقع تھا، مولف واقعات دارالحکومت لکھتے ہیں :

"اگرچہ آپ کی درگاہ بظاہر کچھ عمدہ نہیں، مگر فیض سے مملو ہے، مکان کو مکین سے شرف ہے، آپ نے ۷ محرم ۱۱۰۲ھ کو وفات پائی، آپ کے وصال تاریخ آفتاب حقیقت ہے، علاوہ آپ کے مزار کے، اور اس جگہ آپ کے اہل و عیال اور دیگر بزرگوں کی قبریں بھی ہیں۔"[1]

لیکن اس وقت اس قبرستان کے آثار و نشانات بھی موجود نہیں، اس قبرستان کی زمین پر اوبرائے ہوٹل Oberoi Intercontinental کھڑا ہے، جناب امداد صابری نے کل ہند سنی اوقاف کانفرنس دہلی میں دہلی کی وقف اراضی، مزارات و مقابر کے ساتھ اس کا بھی ذکر کیا ہے کہ :

"شاہ ابو الرضا صاحب کے اس مزار پر فلک نما اوبرائے ہوٹل تعمیر ہو گیا ہے اور ان کے خاندان کے بزرگوں کی قبریں بھی اوبرائے ہوٹل کے نیچے آگئی ہیں۔"[2]

صابری صاحب نے ان صاحب کا نام بھی لکھا ہے جن کی عنایت سے اس قبرستان کا سودا طے ہوا[3] فالی اللہ المشتکی

---

[1] واقعات دارالحکومت دہلی ص ۶۵۸ ج ۲۔

[2] خطبہ استقبالیہ، کل ہند سنی اوقاف کانفرنس منعقدہ دہلی، دسمبر ۱۹۶۱ء، ص ۲۲، ص ۲۳۔

[3] خطبہ مذکورہ ص ۴۶۔

قاضی ارتضا علی خاں خوشنودؔ

ایک جائزہ

جناب محمد صلاح الدین عمری ایم۔ اے

خطۂ اودھ کے قصبات کی سرزمین نے گذشتہ صدیوں میں علم و فن کے میدان میں جو اہم خدمات انجام دی ہیں، وہ اہل علم کی نظروں سے پوشیدہ نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ گذشتہ تقریباً صدیوں کی علم و فن، تہذیب و تمدن اور سیاست و شجاعت کی تاریخ بغیر ان قصبات کے ذکر کے نہ صرف مکمل نہیں ہوسکتی بلکہ قطعی ناقص رہ جاتی ہے۔ انھیں قصبات میں ایک قدیم ترین قصبہ، گوپامئو (ضلع ہردوئی) بھی اپنی زرخیزی میں ابتدا ہی سے مشہور و معروف رہا ہے جس نے ہر دور میں عظیم المرتبت اور جلیل القدر علما و فضلاء ادباء و شعراء اور امراء و فرمانروا پیدا کئے۔ اس سرزمین کی عظیم ترین شخصیتوں میں شیخ آدم (نبیرہ حضرت شہاب الدین سہروردی) جیسے فقیہ، محدث اور صوفی، شیخ غلام محمد محدث (مدرس بیت الخلیل) جیسے متبحر عالم، ملا وجیہ الدین جیسے فقیہ۔ (صاحب فتاویٰ عالمگیری)، ملا شہاب الدین و ملا قطب الدین جیسے مہندس، قاضی مبارک شارح مسلم، ابوحنیفہ ثانی قاضی مبارکؒ (صاحب قاضی مبارک)، عمدۃ الملک امیر الہند نواب محمد علی خاں فاروقی والی ارکاٹ، امیر الہند، سراج الدولہ محمد غوث خاں بہادر جنگ

(صاحب صبح وطن)، آصف الدولہ عمدۃ الملک نواب محمد نورالدین خاں شہید والا جاہ اول امیر الہند والیٔ ارکاٹ، مولانا شاہ صلاح الدین قادری، قاضی مصطفیٰ علی خاں خوشدل، مولوی قدرت احمد قدرتؔ، محمد قدرت اللہ شوقؔ (صاحب نتائج الافکار)، شاہ انوار الحق انوارؔ، نواب نصیر الاسلام خاں نصرؔ، حافظ محمد اکرام اکرامؔ، مولوی غلام حیدر حیدرؔ، مولوی مقبول احمد صاحب (مصنف تنبیہ الانسان و رحلت و حرمت حیوان) مولانا محمد یاور حسین صاحب نقشبندی (مصنف مدالانام فی احکام الامضا و غیرہ) وغیرہ صاحب تصانیف علماء و فضلاء اور شعراء و ادباء گذرے ہیں۔

اسی سرزمین میں قاضی محمد ارتضا علی خاں بہادر خوشنودؔ، ابن قاضی احمد مجتبیٰ المخاطب بہ مصطفیٰ علی خاں بہادر خوشدل کا جنم ہوا۔ آپ ایک گوناگوں شخصیت کے مالک تھے۔ علوم دینیہ کے ایک ممتاز عالم ہونے کے ساتھ آپ کو دنیاوی علوم پر بھی عبور حاصل تھا۔ آپ صاحب طرز ادیب اور ایک اچھے عربی فارسی شاعر کی حیثیت سے بھی جانے جاتے ہیں۔ آپ کی عربی فارسی تصانیف شاہد ہیں کہ جس موضوع پر بھی آپ نے قلم اٹھایا اس میں اپنی مہارت کے جوہر لٹا کر رکھدیئے۔ مختصراً اگر یہ کہا جائے کہ آپ جامع علوم دینیہ و دنیویہ تھے تو قطعی بے جا نہ ہوگا۔ آیئے اس شمع علم و عرفاں کو ذرا قریب سے دیکھیں۔

آپ کی پیدائش قصبہ کے مشہور و معروف علمی گھرانے، خاندان فاروقیان کے ایک معزز ہستی قاضی مصطفیٰ علی خاں بہادر خوشدل کے یہاں ۱۱۹۸ھ مطابق ۱۷۸۳ء میں ہوئی۔ (باوجود تلاش بسیار کے تاریخ و ماہ پیدائش کا علم نہ ہوسکا) اس وقت کے رواج کے مطابق قصبہ کے اساتذہ سے پہلے فارسی کتب پڑھ کر پندرہ سال کی عمر میں اپنے والد سے علوم عربیہ میں کافیہ تک کی تعلیم حاصل کی۔ اس کے بعد بغرض حصول تعلیم لکھنؤ تشریف لے گئے، جہاں سات سال تک قیام کیا، لیکن یہ نہ معلوم ہوسکا کہ لکھنؤ

کے کن اساتذہ کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا۔ لکھنؤ سے فراغت کے بعد قصبہ سندیلہ (ہردوئی) میں علامہ عصر مولوی حیدر علی سندیلوی سے علوم منطق و کلام کی تعلیم حاصل کی۔ یہاں سے روانہ ہوکر قصبہ بلگرام میں مولوی محمد ابراہیم ملیباری کے پاس سات برس تک قیام کر کے بقیہ کتب درسیہ کی تکمیل کی اور سند حدیث شیخ ابو عبیدہ بن غلام المکی المالکیؒ سے حاصل کی۔ یہیں بلگرام میں حضرت شاہ نصیر الدین سعدی بلگرامی سے سلسلۂ صفویہ میں شرف بیعت حاصل کیا اور سلسلۂ چشتیہ، سہروردیہ، قادریہ و نقشبندیہ میں دستار خلافت حاصل کی۔ خود فرماتے ہیں کہ:

"در جناب قدوۃ العارفین، حضرت مولوی سید شاہ نصیر الدین سعدی بلگرامی کہ در زمان خود نظیر نداشتند مشرف بیعت و ارادت در سلسلۂ صفویہ شدہ بقدر حوصلۂ خود مشقت و ریاضت کشید و خرقۂ خلافت سلسلۂ چشتیہ و قادریہ و سہروردیہ و نقشبندیہ از دست مبارک ایشاں پوشیدہ در اوائل سنہ یکہزار و دو صد و بیست و پنج ہجری در مدراس بجناب والد خود کہ قاضی القضاۃ اینجا بودند رسید"۔

مرشد سے ارادت و عقیدت کا اظہار اس طرح فرماتے ہیں: ؎

رستم بگرفت فیض عام سعدی	مستم از جرعۂ ز جام سعدی
گم نامم و نیست غیر سعدی نامم	زاں روز کہ حرز جانست سعدی

اوائل سنہ ۱۲۲۵ھ میں جب آپ کی عمر ۲۷ سال کی تھی، اپنے والد قاضی مصطفیٰ علی خاں بہادر فاروقی کے پاس تشریف لے گئے جہاں آپ کے والد قاضی القضاۃ کے عہدہ پر فائز تھے۔ یہاں پہونچکر آپ نے درس و تدریس میں غیر معمولی دلچسپی لینی شروع کردی۔ آپ کا زیادہ تر وقت مطالعۂ کتب میں گذرتا۔ آپ کی علمی

لیاقت اور استعداد کا شہرہ سن کر ۱۲۳۰ھ میں نواب عظیم الدولہ بہادر نے فتویٰ نویسی کی خدمت آپ کے سپرد کردی، جہاں آپ نے تقریباً پانچ سال کام کیا۔ اس کے بعد حکومت انگلشیہ نے آپ کی علمی لیاقت کو سراہتے ہوئے مقام چتوڑ میں آپ کو قاضی القضاۃ کے عہدہ سے سرفراز کیا اور کچھ ہی عرصہ کے بعد ۴ جنوری ۱۸۲۵ء مطابق ۴ جمادی الاول ۱۲۴۰ھ میں آپ کو مفتی صدر عدالت مقرر کیا گیا اور پھر جلد ہی آپ کی بے انتہا علمی لیاقت کا اعتراف کرتے ہوئے حکومت نے ۱۲۴۴ھ میں آپ کو تمام ممالک محروسہ متعلقہ حکومت مدراس کے عہدۂ قضاۃ کی معزز خدمت سپرد کی۔

تصنیف وتالیف، درس وتدریس اور مطالعۂ کتب آپ کا محبوب مشغلہ تھا۔ عربی اور فارسی میں آپ کی علمی تصانیف کی تعداد۔ جیسا کہ اب تک معلوم ہو سکا ہے۔ تقریباً بیس ہے۔ جن میں علم معانی میں نفائس ارتضیہ (مخطوطہ)، علم حساب میں نقد الحساب (مطبوعہ)، فرائض میں رسالہ فرائض ارتضیہ (مطبوعہ)، رسالہ تنبیہ الغفول فی اثبات اسلام آباد الرسول (مطبوعہ) (جس میں ابار رسول کی طہارت اور اسلام کے بارے میں دلائل وبراہین کی روشنی میں بہت مفصل بحث کی گئی ہے۔ آخر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا شجرۂ نسب بھی مرتب کیا گیا ہے)، فوائد سعدیہ (مطبوعہ)، مذاہب سعدیہ، صلوٰۃ ارتضیہ، رسالہ درحال امام مہدی علیہ السلام (غیر مطبوعہ) اور تصریح المنطق کے نام قابل ذکر ہیں۔ ان مستقل تصانیف کے علاوہ آپ نے کتابوں کی شرحیں اور حاشیے بھی لکھے ہیں جن میں قصیدہ بردہ کی فارسی شرح مراصد ارتضیہ فی کواکب المضیئہ، شرح اسماء حسنی میں منحۃ السواء فی شرح الدعاء المسمی بکاشف الضراء، حاشیہ صدرا، حاشیہ میر زاہد رسالہ، شیرازی کتاب ہدایۃ الحکمۃ کی شرح، حاشیہ جلالیہ تہذیب (مطبوعہ) شرح چہل کاف، حاشیہ شرح مواقف، اور حاشیہ بر نفائس ارتضیہ

وغیرہ کے نام آتے ہیں۔ علاوہ چند کتابوں کے آپ کی تقریباً بیشتر تصانیف غیر مطبوعہ ہیں، جو کتب خانہ فاروقی، گوپامئو میں موجود ہیں۔ عین ممکن ہے کہ آپ کی تصنیفات کا ذخیرہ مدراس کی کسی لائبریری میں بھی موجود ہو کیونکہ آپ کی زندگی کا اکثر حصہ وہیں گذرا۔

آپ نے فارسی، عربی اور ہندی میں شاعری بھی کی ہے۔ تخلص خوشنود تھا۔ کتب خانہ فاروقی میں آپ کا ایک فارسی دیوان بھی موجود ہے۔ قاضی صاحب اپنے ذوق شعر و شاعری کے متعلق لکھتے ہیں کہ:

"ایں فقیر کہ اصلاً حوصلہ شعر و شاعری ندارد، گاہے در ہندی وگاہے در فارسی وگاہے در عربی چیزے گفتہ وآنرا بسبب ناموزونی اتفاق جمع نہ افتاد آنچہ کہ در حافظہ باقی ماندہ می نویسد۔ من افکارہ"

اس کے بعد اپنی چند فارسی غزلوں کے مختلف اشعار لکھتے ہیں۔ ملاحظہ ہوں آپ کے دیوان کے چند اشعار ؎

دانۂ سبحہ مگر داں زاہد | انما اللہ الہ واحد

محو دیدار باش تا باشی | نقش دیوار باش تا باشی
خاک بر فرق خواب غفلت ریز | چشم بیدار باش تا باشی
سنگ راہ است کار و بار جہاں | فارغ از کار باش تا باشی
از قضا دل بیار دوست بکار | دار و ہوشیار باش تا باشی

شکست آبلہ ہائے جگر ز صدمۂ غم | کہ امشب از شب دیگر زیادہ میگریم

از پردہ بروں نیامد و سوخت | موسیٰ صفتم ز لن ترانی

برقع از چہرہ برافگن کہ تمنائے نیست	از تقضا را بخدا غیر ہوائے رویت

سرزنش دل چہ قیامت اثرے پیدا کرد	ریخیت اشکے کہ زچشم شررے پیدا کرد
قصد صید دل ما بود کہ صیاد ازل	چوں تو نازک بدنے خوش کمرے پیدا کرد

کس نیست کہ از دست جفائے تو ننالد	با اینہمہ غوغا بکنارے عجب از تو
با اینکہ شد از صید تو صحرا ہمہ پرخوں	تا حال تو مفتوں شکارے عجب از تو
خوشنود از آنجا بچہ کار آمدہ بودی	مشغول در اینجا بچہ کارے عجب از تو

آپ کی عربی شاعری کے چند نعتیہ اشعار ملاحظہ فرمائیں ؎

ایا خیر الوری روحی فداکا	بحقک لاولا اھوی سواکا
ارحم بھیم فی کسب المناھی	بقلب مستہام ام تضاکا
اعون عبدا ذلیلا مستعینا	ولیس لہ معین من عداکا
اغثنی یا شفیع المذنبینا	بخلاق کریم اجتباکا
سلام علی الکوکب اللامع	سلام علی النیر الساطع
سلام علی الاحشم الافخم	سلام علی الاصدق الاعظم
سلام علی الضیغم الأشجع	سلام علی الجھضم الادرع
من السائل المبتلی الآثم	من الخامل المرتجی النادم
من المجرم المذنب القاصر	من الھائم الحائر الخاسر
من العبد ذی المحن والابتلا	من الضارع المنتجی ارتضا
رجاء لاحسانک الشامل	رجاء لاغنائک الکامل

رجاء لاکرامك العائلا　رجاء لاغنامك السائلا

انا عبدك المزدری یارسول　تفضل سلامی بحسن القبول

اگرچہ آپ کا زمانۂ طالب علمی بڑی عسرت میں گذرا اور والد نے مدراس سے کئی بار بلایا، لیکن آپ محض اپنی تعلیمی مصروفیات کی وجہ سے نہیں گئے ۔ ایک بار قاضی مصطفیٰ علی خاں نے بغرض امتحان مدراس سے فارسی میں ایک خط لکھا جس کا جواب آپ نے عربی میں دیا ۔ ساتھ ہی خود تصنیف کردہ ایک رسالہ بھی بھیجا ۔ چنانچہ والد صاحب بہت خوش ہوئے ۔

حضرت مولانا محمد یاور حسین صاحب نے تصریح الانساب میں آپ کی شاعری کا تذکرہ کرتے ہوئے آپ کی غزل جس کا مقطع ہے ؎

خوشنود از آنجا بچہ کار آمدہ بودی
مشغول دریں جا بچہ کارے عجب از تو

کے تحت آپ کا ایک واقعہ نقل کیا ہے کہ اس قطعہ کے متعلق حضرت خالو صاحب قبلہ حافظ محمد حسین صاحب مدظلہم العالی فرماتے ہیں کہ مولوی قدرت غنی بن مسیح الدین احمد خاں جو کہ مدراس میں حضرت قاضی ارتضا علی خاں صاحب سے پڑھتے تھے، مزاج میں ظرافت بہت تھی، فرماتے ہیں کہ ایک دن سبق میں دیر ہوئی، میں جو مکان کے اندر گیا تو دیکھا کہ حضرت قاضی صاحب اپنی صاحبزادی کو، جو بہت صغیر سن تھی ۔ کھلا رہے ہیں ۔ وہ کہتی تھی کہ درخت انار سے جو کہ صحن خانہ میں تھا، انار توڑ دو ۔ آپ اس لڑکی کو اٹھا کر انار کے پاس کرتے ہیں اور پھر ہٹا لیتے ہیں ۔ اسی حال میں تھے کہ میں پہونچا اور میری زبان سے بے ساختہ یہ شعر نکل گیا ؎

خوشنود از آنجا بچہ کار آمدہ بودی
مشغول درایں جا بچہ کارے عجب از تو

بس قاضی صاحب کا رنگ اڑ گیا، کانپنے لگے اور لڑکی کو وہیں چھوڑ کر چل دیئے اور فرمایا کہ آؤ غنی چلیں تمہارے سبق میں دیر ہوتی ہے۔

آپ کے تبحر علمی کے بارے میں محمد قدرت اللہ شوق صاحب نتائج الافکار لکھتے ہیں کہ:

"مزاج میں انکسار بیحد تھا۔ باوجود اشغال لاحقہ کے درس وتدریس میں پوری توجہ تھی۔ کتب تصوف اور اقوال مشائخ کا مطالعہ بیشتر کیا کرتے تھے۔ شعر وسخن کی طرف بھی آپ کو خاص دلچسپی تھی۔"

صاحب نزہۃ الخواطر لکھتے ہیں کہ

"الشیخ الفاضل العلامۃ علی بن احمد بن مصطفی العمری الکوپاموی القاضی ارتضا علی خاں المدراسی احد الافاضل المشہورین فی کثرۃ الدرس والإفادۃ۔"

آگے چل کر لکھتے ہیں کہ

"وکان رحمہ اللہ من کبار العلماء، انتہت إلیہ رئاسۃ العلم والتدریس بمدراس، انتفع بہا جمع کثیر من العلماء، ولہ مصنفات مفیدۃ ممتعۃ۔"

آپ کا انتقال ۷ رشعبان ۱۲۷۰ھ میں بمقام حدیدہ ہوا جس کی تفصیل تصریح الانساب میں درج ہے کہ جس وقت آپ حج کو جانے لگے تو آپ پر پندرہ سولہ ہزار کا قرض تھا جو آپ کے شاگرد نواب غلام غوث خاں بہادر والا جاہ پنجم والیٔ کرناٹک نے ادا کرنے کو کہا لیکن آپ نے ان کی اس پیشکش کو نامنظور فرماتے ہوئے کہا کہ میرا مکان لے لیجئے۔ چنانچہ انھوں نے مکان لیکر قرضہ ادا کر دیا۔ جب آپ حج سے واپس ہو رہے تھے تو عدن وجدہ کے درمیان

جہاز ہی میں ۷ رشعبان ۱۲۷۰ھ بروز جمعہ آپ کا انتقال ہوگیا۔ حسب قاعدہ نماز جنازہ پڑھ کر نعش کو سمندر میں ڈال دیا گیا۔ اتفاق سے اس جہاز کے پیچھے ایک دوسرا جہاز آرہا تھا اور اس کے کیپٹن قاضی صاحب کے ایک شاگرد محمد سعید مسقطی تھے۔ جب اس جہاز نے مقام حدیدہ پر لنگر ڈالا تو لوگوں نے دیکھا کہ ایک برہنہ نعش سمندر میں تیر رہی ہے، البتہ ستر پر تہبند لپٹا ہوا ہے۔ محمد سعید مسقطی نے نعش کو پہچان لیا اور کہا، "یہ ایک بہت بڑے عالم کی لاش ہے جو مدراس کے قاضی تھے۔ حج سے واپسی پر انتقال ہوگیا ہے۔" چنانچہ جہاز کی سبھی سواریوں نے بڑے عزت و احترام سے اس نعش کو نکال کر وہیں حدیدہ کے قبرستان میں تجہیز و تکفین کے بعد دفن کر دیا۔ صاحب تصریح الانساب لکھتے ہیں کہ یہ تمام واقعات مدراس کے اخبار میں شائع ہوئے تھے۔ (اخبار کا نام نہیں لکھا) آپ کی عمر ۷۲ سال ۱۵ روز کی ہوئی۔ مادۂ تاریخ هو خاتم الفقهاء (۱۲۷۰ھ) اور والعاقبة للمتقين (۱۲۷۰ھ) ہے۔

مولوی قدرت اللہ خاں گوپاموی ثم المدراسی نے آپ کی تاریخ وفات اس طرح نکالی ہے ؎

از رحلت او چو درد ناکم کردند
پیراہن صبر چاک چاکم کردند
سال فوتش بمصرعہ قدرت گفت
اے وائے کہ زندہ زیر خاکم کردند

مراجع و مصادر

۱۔ تذکرہ علماء ہند — رحمٰن علی صاحب — مطبوعہ نولکشور پریس ۱۹۱۴ء

۲۔ تذکرۂ صبح وطن — نواب غلام غوث خاں فاروقی — مطبوعہ مدراس ۱۹۴۲ء

۳۔ تصریح الانساب — مولانا یاور حسین فاروقی نقشبندی
(قلمی، کتب خانہ فاروقی، گوپامئو)

۴۔ دلائل الخیرات قلمی معہ بیاض نصر اللہ خاں بن نواب محمد علی والاجاہ اول
(مخطوطہ ۱۲۴۳ھ)

۵۔ نزہۃ الخواطر — علامہ عبدالحی الحسنی ج ۷

۶۔ نتائج الافکار — محمد قدرت اللہ شوق

۷۔ دوازدہ سالہ روئداد مدرسہ اسلامی عربی۔ گوپامئو ۳۶-۱۳۲۴ء
مرتبہ مولانا محمد یاور حسین صاحب نقشبندی (مطبوعہ ۱۳۳۷ھ)

۸۔ شعرائے کرام گوپامئو (روئداد مدرسہ اسلامی عربی)
مرتبہ مولانا محمد یاور حسین صاحب نقشبندی (مطبوعہ ۱۳۴۰ھ)

تبصرے

حضرت صوفی منیری کے نثری کارنامے

از ڈاکٹر محمد طیب ابدالی، تقطیع کلاں، ضخامت ۲۳۸ صفحات، کتابت و طباعت بہتر، قیمت مجلد -/۷۰ پتہ: کتاب منزل، سبزی باغ، پٹنہ - ۴

سید فرزند علی صوفی منیری (ولادت ۱۸۳۹ء، وفات ۱۹۰۰ء) منیر (پٹنہ، بہار) کے ایک اعلیٰ خانوادہ طریقت و معرفت کے چشم و چراغ اور خود بھی بلند پایہ عالم اور صاحب معرفت و طریقت تھے، درس و تدریس کے علاوہ روحانی تربیت و سلوک کا بھی مشغلہ رکھتے تھے، پھر اس پر "سونے پر سہاگہ" یہ کہ صاحب تصنیف و تالیف اور اردو فارسی دونوں زبانوں کے قادر الکلام شاعر شیوا بیان اور انشا پرداز بھی تھے، مرزا غالب سے رسم و راہ رکھتے اور اپنے کلام پر ان سے اصلاح لیتے رہتے تھے، فارسی اور اردو دونوں زبانوں میں نظم اور نثر میں متعدد وقیع کتابیں آپ کے قلم سے نکلیں، جن میں سے چند زیور طبع سے آراستہ ہوکر ارباب ذوق کے حلقہ میں مقبول ہو چکی ہیں اور چند اب تک بشکل مخطوطات خاندان میں محفوظ ہیں، ڈاکٹر محمد طیب ابدالی جو خود اسی خاندان کے فرد فرید اور حضرت صوفی منیری کے ابن حفید ہیں، انھوں نے اردو میں پی ایچ۔ ڈی کرنے کا ارادہ کیا تو تحقیقی مقالہ "حضرت صوفی منیری کے نثری کارناموں" کو ہی موضوع بنایا، چنانچہ زیر تبصرہ کتاب

دہی ڈاکٹریٹ کا تحقیقی مقالہ ہے، اور حق یہ ہے کہ لائق مرتب نے تحقیق کا حق ادا کر دیا ہے، یہ کتاب چار ابواب پر تقسیم ہے، باب اول حضرت صوفی منیری کے عہد کے لئے مخصوص ہے اس سلسلہ میں سماجی، سیاسی، ادبی اور تہذیبی و تمدنی غرض کہ ہر قسم کے ماحول اور حالاتِ گرد و پیش پر جامع اور سیر حاصل گفتگو کی گئی ہے، باب دوم میں صوفی منیری کے حالات یعنی ان کا خاندان، نام و نسب، تعلیم و تربیت، شادی، آل اولاد، عادات و خصائل، علمی و عملی کمالات، غالبؔ کی اصلاحات، تلامذہ اور خلفاء، وفات، مزار اور عرس، ان سب کو بیان کیا گیا ہے، باب سوئم میں صوفی صاحب کی تمام مطبوعہ اور غیر مطبوعہ تصنیفات کا مکمل تعارف کرایا گیا ہے، یہاں تک اگر ایک مخطوطہ کے چند نسخے ہیں یا کسی مطبوعہ کتاب کے کئی اڈیشن ہیں تو ان سب نسخوں اور اڈیشنوں میں باہم کیا اختلاف اور فرق ہے، لائق مرتب نے اس کو بھی بیان کیا ہے جس سے بعض بڑی اہم ادبی معلومات حاصل ہوتی ہیں، کتاب کا چوتھا باب صوفی منیری کی ایک معرکہ آرا کتاب راحت روح کے نہایت مفصل اور تنقیدی تجزیہ و مطالعہ کے لئے مخصوص ہے، اس لیے یہ باب کتاب کا سب سے زیادہ طویل باب ہے بھی۔ راحت روح نیم نثر مسجع میں ایک کہانی ہے جس میں تصوف اور اخلاق کی اعلیٰ تعلیمات کو تمثیل کے انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ لائق مولف نے اس کہانی کا تجزیاتی اور تنقیدی مطالعہ کرنے کے سلسلہ میں، اردو ادب میں تصوف کی روایتیں، اردو نثر کا ارتقا اور اس کی روایتیں اور اسلوب، اردو نثر میں قصہ نگاری کا فن، رمزی اور ایمائی قصوں کی روایت، وغیرہ عنوانات پر سیر حاصل اور فنکارانہ گفتگو کی ہے اور اس کے بعد راحت روح کا اس جیسی اردو کی دوسری رمزی کہانیوں: سب رس اور گلزار سرور سے مقابلہ و موازنہ کر کے اس پر بحث کی گئی ہے کہ فنی طور راحت روح کا مرتبہ و مقام اردو کی مشہور رمزی کہانیوں میں کیا ہے، یہ پوری بحث نہایت دلچسپ اور بصیرت افروز ہے اور بڑی بات یہ ہے کہ موضوع سخن نثر ادب

طریقت ہو یا ادبی روایت، بہر حال لائق مرتب نے کہیں نقطۂ اعتدال سے تجاوز نہیں کیا ہے
راحت روح پر نہایت مفصل اور مبسوط بحث اور ہر پہلو سے اس کا جائزہ لینے کے بعد صوفی
منیری کی دوسری نثری، مطبوعہ اور غیر مطبوعہ تصنیفات کا تذکرہ مختصر لیکن مفید اور معلومات
افزا تعارف کے ساتھ ہے، کتاب یہاں ختم ہو جاتی ہے، اس کے بعد بعض صوفی خاندانوں
کے شجرے اور آخر میں کتابیات ہے جو اردو، فارسی، عربی کی ڈیڑھ سو سے زیادہ
کتابوں پر (مجلات و رسائل کے علاوہ) مشتمل ہے جن میں سے ساٹھ کے لگ بھگ تو
مخطوطات ہی ہیں، بہر حال اس میں شبہ نہیں کتاب بڑی محنت، اور تلاش و تحقیق سے
شگفتہ اور ادبی زبان میں لکھی گئی ہے اور تاریخی، ادبی اور تنقیدی حیثیت سے بڑی
قابل قدر ہے، تاریخ ادب اردو کے اساتذہ اور طلبا کو اس کا مطالعہ ضرور
کرنا چاہیئے۔

الفرقان لکھنؤ کا شیخ الحدیث نمبر

مدیر: مولانا محمد منظور صاحب نعمانی و مولوی خلیل الرحمٰن سجاد ندوی
تقطیع متوسط، ضخامت ۳۲۶ صفحات، کتابت و طباعت اعلیٰ، قیمت:
۱۸ روپے، پتہ: دفتر الفرقان نمبر ۳۱، نیا گاؤں مغربی، نظیر آباد، لکھنؤ

شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۴۰۲ھ عہد حاضر میں علم و عمل،
تقویٰ و طہارت اور ارشاد و ہدایت ظاہری و باطنی کی وسعت و گیرائی کے اعتبار سے
عالم اسلام کی نہایت ممتاز شخصیت تھے۔ آپ کا فیض دور دور پہونچا، اس حیثیت سے
کہا جا سکتا ہے کہ آپ نے عہد حاضر میں وہی کام کیا جو حضرت نظام الدین اولیا نے
اپنے عہد میں کیا تھا۔ الفرقان لکھنؤ کا بڑا وقیع اور دیرینہ ماہنامہ ہے، بقول مہدی افادی
کے اس ماہنامہ کے خاص نمبر "خاصہ کی چیز" ہوتے ہیں، چنانچہ یہ اشاعت خاص جو حضرت

شیخ الحدیث سے منسوب ہے اس کا بھی حال یہی ہے کہ کسی مجلہ کا خاص نمبر ہونے کے بجائے ایک بلند پایہ مربوط و منظم کتاب معلوم ہوتی ہے۔ یہ نمبر تین ابواب پر تقسیم ہے باب اول حضرت مرحوم کے سوانح حیات اور ذاتی اوصاف و کمالات کے لئے مخصوص ہے، اس میں آٹھ مقالات شامل ہیں جو مشاہیر ارباب علم کے چکیدۂ قلم ہیں۔ اس سلسلہ میں مولانا محمد منظور صاحب نعمانی نے یہ خوب کیا کہ حضرت شیخ کی نہایت طویل و دراز آپ بیتی کو بڑی دیدہ وری سے ملخص کر کے ترتیب جدید سے شائع کردیا۔ باب دوم کا عنوان ہے: "حضرت شیخ الحدیث ایک عالم و محدث" اس باب کے تحت تین مقالات ہیں، لیکن ہمارے نزدیک یہ باب تشنہ ہے۔ ان تین مقالات سے سیری نہیں ہوتی، تیسرا باب حضرت شیخ الحدیث کے کمالات معرفت و طریقت کے ذکر و اذکار کے لئے مخصوص ہے، یہاں بھی یہ خوب کیا گیا کہ حضرت شیخ کے ہزاروں ملفوظات و مکتوبات کا ایک ملخص انتخاب شریک اشاعت کردیا گیا ہے۔ عام قارئین کے لئے یہ انتخاب بڑا موعظت آفریں اور سبق آموز ہے۔ علاوہ ازیں مولانا حکیم عبدالرشید محمود گنگوہی کا مختصر مقالہ بصورت مکتوب اور مولانا عتیق الرحمٰن سنبھلی کے قلم سے شیخ کے سفر انگلستان کی روئیداد بھی دلچسپ اور لائق مطالعہ مضامین ہیں، ارباب ذوق کے لئے اس کا مطالعہ ہم خرما و ہم ثواب کا مصداق ہوگا

برہان

سالانہ چندہ
تیس روپے

قیمت فی پرچہ
ڈھائی روپے

جلد نمبر ۹۱	شوال المکرم سنہ ۱۴۰۳ھ مطابق اگست سنہ ۱۹۸۳ء	شمارہ نمبر ۲

عمید الرحمن عثمانی پرنٹر پبلشر نے اعلیٰ پرنٹنگ پریس دہلی میں طبع کرا کر دفتر برہان اردو بازار دہلی سے شائع کیا

نظرات

موت العالِم موت العالَم

متوفی: ۱۹۸۳ء

وادریغا! دودمان قاسمی کا لعل شب چراغ گم ہوگیا۔ چمن زار دارالعلوم دیوبند کا گل سرسبد مرگ کی باد صرصر سے نذر خزاں ہوگیا، بزم علم وعرفان کی شمع فروزاں بجھ گئی، حسن بیان و خطابت کے ایوان میں زلزلہ آگیا، مسند وعظ ومصطبۂ ارشاد وہدایت بے رونق ہوگئے، یعنی ۱۷ر جولائی کو حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب کم وبیش ۸۸ برس کی عمر میں عالم آب وگل کو خیر آباد کہہ کر عالم آخرت کی طرف منتقل ہوگئے۔ اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْن، شب میں عشاء کی نماز کے بعد ہزاروں ماتم گساروں کے مجمع میں نماز جنازہ دارالعلوم کے احاطۂ مولسری میں ادا کی گئی، اور پھر تدفین جد امجد نور اللہ مرقدہٗ کے پہلو میں ہوئی، اس طرح گویا

پہونچی وہیں پہ خاک کہ جس کا خمیر تھی

کل من علیہا فان ○ ویبقیٰ وجہ ربک ذوالجلال والاکرام

حضرت مرحوم جب پیدا ہوئے یہ دار العلوم دیوبند کے اوج شباب کا زمانہ تھا۔ اساتذۂ کرام اپنے اپنے فن میں یگانۂ روزگار تھے جن کے علم وفضل اور مہارت فن کا آوازہ ممالک غیر میں بھی دور دور تک پہونچا ہوا تھا۔ پھر اس دور کی ایک بڑی اور اہم خصوصیت یہ تھی کہ اصحاب درس وتدریس خود بھی روحانی اور باطنی کمالات کے حامل اور جامع ہوتے تھے، اور ان کے علاوہ تھانہ بھون، سہارنپور اور دیوبند میں مستقل طور پر طریقت و معرفت کی درس گاہیں قائم تھیں اور دار العلوم جس کا نام تھا وہ درحقیقت انھیں دونوں قسم کے علوم وفنون کی تعلیم وتربیت گاہ تھا، غرض کہ ایک طرف یہ سرچشمہائے فیض تھے جو پوری آب وتاب کے ساتھ رواں دواں تھے اور دوسری جانب حضرت مرحوم خانوادۂ قاسمی کے چشم وچراغ ہونے کے باعث ہر ایک کے نور نظر اور لخت جگر تھے اور خود بھی ذاتی طور پر نہایت ذہین اور طباع، روشن ضمیر ونکتہ رس تھے اور طلب علم کا جوہر فطری رکھتے تھے، پھر کسر کس بات کی تھی، جوان ہوئے تو حافظ قرآن اور قاری خوش الحان ہونے کے ساتھ ایک پختہ استعداد کے بالغ النظر عالم ہو گئے۔

اس زمانہ میں دار العلوم کے مہتمم اگرچہ حضرت مرحوم کے والد ماجد حافظ محمد احمد صاحب مرحوم تھے لیکن اہتمام کا سارا کام نائب مہتمم مولانا حبیب الرحمٰن عثمانی رحمۃ اللہ علیہ کرتے تھے جو عربی زبان کے ادیب اور بلندپایہ شاعر ہونے کے علاوہ حد درجہ ذہین، معاملہ فہم اور اعلیٰ درجہ کے مدبر اور منتظم تھے، سب سے بڑی خوبی یہ تھی کہ بلا کے مردم شناس اور مردم آفریں تھے، وہ مدرسہ کے ہونہار طلبا پر کڑی نگاہ رکھتے تھے چنانچہ اس قسم کے طلبا میں سے جب کوئی فارغ التحصیل ہوتا تو اس کو روک لیتے، اور اس کے ذوق اور استعداد کے مطابق مدرسہ کی کوئی خدمت اس کے سپرد کر دیتے تھے۔ اسی قسم کے فارغ التحصیل طلبا کے لئے انھوں نے مدرسہ میں معین المدرسین کا ایک شعبہ قائم

بحر رکھا تھا، حق یہ ہے کہ اپنے اس جوہر مردم شناسی و مردم آفرینی کے زیر سایہ مولانا حبیب الرحمن عثمانی نے نامور اساتذہ علم و فن، مقرر اور خطیب، مناظر اور واعظ، مفتی، مصنف، صحافی، شاعر اور ادیب، اس کثرت سے پیدا کیے کہ انھوں نے ملک میں پھیل کر ہر شعبۂ زندگی میں اپنا اثر و نفوذ قائم کیا۔

ظاہر ہے، مولانا کی نگہ دوررس سے معدن قاسمی کا یہ گوہر تاباں کیونکر مخفی رہ سکتا تھا، آپ نے موصوف کو اپنی تربیت خاص کی آغوش میں لے کر اس طرح تربیت کی کہ موصوف کی فطرت و طبیعت کا ایک ایک جوہر قابل نشو و نما پانے اور پروان چڑھنے لگا، چنانچہ آپ درس تو دیتے ہی تھے حسن بیان و خطابت کی خلقی استعداد و صلاحیت کے باعث جلسوں میں تقریر کی غرض سے اِدھر اُدھر بھی بھیجے جانے لگے، لیکن سوال یہ تھا کہ گلبن دار العلوم کے اس نہال نو کا آئندہ کیریر (Career) کیا ہو؟ موصوف میں اہتمام و انتظام کی صلاحیت بہت اچھی تھی، علاوہ ازیں ان اوصاف و کمالات سے بھی متصف تھے جو مدرسہ کی ترقی و توسیع میں ممد و معاون ہو سکتی تھیں، ان امور کے پیش نظر مولانا حبیب الرحمن عثمانی نے فیصلہ کیا کہ انھیں آئندہ مدرسہ کا مہتمم ہونا ہے، چنانچہ آپ نے ان کو اپنا معین و مددگار یعنی نائب مہتمم مقرر کر لیا۔

یہ ذکر اس زمانہ کا ہے جب کہ راقم الحروف دار العلوم دیوبند کا طالب علم تھا۔ اس کے بعد مولانا حبیب الرحمن صاحب عثمانی کا انتقال ہو گیا تو مولانا قاری محمد طیب صاحب مہتمم بنا دیئے گئے، اگرچہ آپ کی شہرت اور ملک میں مقبولیت کا آغاز نیابت اہتمام کے زمانہ میں ہی ہو گیا تھا۔ لیکن مہتمم ہونے کے بعد وقت آیا کہ آپ کے اوصاف و کمالات پورے طور پر ابھریں اور جلا پائیں، یہ کمالات تین قسم کے تھے، علمی، عملی اور اخلاقی، اول الذکر کمال

تو یہ تھا کہ علوم و فنون میں پختہ استعداد کے ساتھ ایک طرف حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیفات و تالیفات پر گہری نظر رکھتے تھے اور دوسری جانب حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ سے بیعت کا تعلق رکھتے تھے، ظاہر ہے کہ جو شخص ان دونوں نابغۂ روزگار بزرگوں کے علوم و فنون پر حاوی ہو اس کو شریعت و طریقت کا رمز شناس و نکتہ داں بننے کے لئے اور کیا درکار ہے پھر اس پر حسن تقریر و خطابت کا ملکۂ خداداد سونے پر سہاگہ! گھنٹوں بولتے تھے، زبان بڑی شگفتہ اور شائستہ، کہیں کہیں ظرافت اور مزاح کے چھینٹے، آواز از اول تا آخر یکساں، نہ زیر و بم نہ اتار چڑھاؤ، مگر ساتھ ہی منطقی استدلال اور فلسفیانہ تشقیق، اس لئے تقریر عوام و خواص دونوں کے کام کی، بات سے بات اور نکتہ در نکتہ، پھر معلومات کی کثرت اور طبیعت کی روانی کا یہ عالم کہ کیا مجال، ایک تقریر کا مضمون دوسری تقریر میں مکرر آ جائے، میرے نزدیک یہ سب کچھ فیضان حضرت نانوتویؒ اور حضرت تھانویؒ کا تھا۔

عملی کمال یہ تھا کہ کارکردگی کی صلاحیت غیر معمولی تھی۔ جس کام کو کرتے تھے پوری توجہ اور یکسوئی سے کرتے تھے۔ ہم نے بارہا دیکھا ہے، ایک مجمع میں بیٹھے ہیں، لوگ بات چیت میں مصروف ہیں اور آپ ایک گاؤتکیہ سے ٹیک لگائے اور کاتبوں کی طرح بیٹھے کوئی مضمون مسلسل لکھے جا رہے ہیں، خالی بیٹھنا تو جانتے ہی نہ تھے، ہر وقت کام سے کام تھا، اخلاقی اعتبار سے وہ اس شعر کا مصداق تھے۔

هينون لينون ايسار ذوو كرم

سواس مكرمة ابناء ايسار

خندہ جبین و شگفتہ، نرم دم گفتگو اور نرم خو، حلیم و بردبار، متواضع و منکسر المزاج، پھر ظاہری حسن و وجاہت بھی ایسی کہ ہزاروں میں ایک نظر آتے تھے، حسن قرأت کا یہ عالم کہ

وجد آفریں و کیف آور، غرض کہ یہ کمالات سہ گانہ تھے جنھوں نے مولانا کی شخصیت کو برصغیر کے علماء میں بہت نمایاں اور ممتاز کر دیا تھا اور آپ سچ مچ سرخیل طائفہ بن گئے تھے۔ اللہ کے فضل و کرم سے عمر کافی طویل پائی، اس لئے جس طرح آپ کے اہتمام کی مدت دارالعلوم کے تمام سابق مہتمموں کی مدت اہتمام سے زیادہ ہے، اسی طرح مدرسہ میں جو توسیع و ترقی آپ کے عہد میں ہوئی کسی کے عہد میں نہیں، آپ کی فیض رسانی کا دائرہ برصغیر تک محدود نہیں رہا بلکہ ایشیا اور افریقہ کے دور دراز خطوں کے علاوہ امریکہ اور یورپ پر محیط ہوگیا، اس لئے آپ کا حادثۂ وفات عالم اسلام کا وہ عظیم دوسرا المیہ ہے جو حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا رحمۃ اللہ علیہ کی وفات کے بعد پیش آیا ہے، آپ کے سانحۂ ارتحال سے دارالعلوم دیوبند کا ایک دور اور ایک عہد ختم ہوگیا۔

مولانا مفتی عتیق الرحمٰن صاحب عثمانی اور حضرت قاری صاحب دونوں ہم جماعت اور ہم درس ہونے کے علاوہ وہ بھی صاحبزادہ اور یہ بھی صاحبزادہ، اس لئے ہم مرتبہ ہم مقام بھی تھے، اس لئے دونوں میں بڑی دوستی اور بڑی بے تکلفی تھی، لیکن میں ایک جونیر طالب علم تھا۔ اس لئے حضرت مرحوم سے کوئی سابقہ نہ تھا۔ البتہ ان کے برادر خورد مولوی محمد طاہر مرحوم بڑے ہینسوڑ، خوش مزاج و یار باش انسان تھے، ان سے بڑی دوستی اور بے تکلفی تھی، میں ان کے گھر جاتا اور وہ میرے کمرہ میں آتے اور ہم دونوں گھنٹوں گلخپ کرتے رہتے تھے، البتہ ۱۹۶۲ء میں مجلس شوریٰ کا ممبر منتخب ہوا تو اب حضرت مرحوم سے بھی ذاتی تعلقات پیدا ہوگئے جو محض رسمی اور واجبی نہ تھے بلکہ حقیقی اور قلبی و روحانی تھے، اب ان سے صرف ادب و احترام کا تعلق نہ تھا بلکہ محبت اور تعلق خاطر کا بھی تھا، محبت کبھی یک طرفہ نہیں ہوتی، بلکہ متعدی ہوتی ہے

چنانچہ ادھر بھی ایسا ہی تھا۔ اس کا پائدار ثبوت یہ ہے کہ حضرت کا ذوق شعروادب بھی بڑا پاکیزہ تھا اور خود بھی قادر الکلام شاعر تھے، ایک مرتبہ انھوں نے اپنے ایک قصیدہ کے ایسے چند اشعار خود اپنے قلم سے لکھ کر مجھ کو عنایت فرمائے جن میں ازراہ شفقت بزرگانہ اس ہیچ میرز کی نسبت ایسے خیالات کا اظہار کیا گیا تھا جن کو پڑھ کر میں شرم سے پانی پانی ہوگیا، میں نے یہ تحریر تبرک سمجھ کر حفاظت سے رکھ لی، ایک مرتبہ خیال ہوا کہ تحدیث نعمت کے طور پر ان اشعار کو برہان میں چھاپ دوں، لیکن خودستائی کے ڈر سے، جہاں میں برہان کی ڈاک کے اس قسم کے روزانہ دو تین خط نہیں چھاپتا۔ ان اشعار کو بھی صرف اپنے تک محدود رکھا۔ آج یہ شفقت و محبت اور التفات خاص و مراعات یاد آتے ہیں تو دل بے چین ہوجاتا اور تڑپ اٹھتا ہے اور یہ حادثہ ملی وقومی ہی نہیں، بلکہ ذاتی اور شخصی بھی ہوجاتا ہے، مگر بہرحال بقول غالبؔ:

صبر کرتے ہی بنے گی غالبؔ
واقعہ سخت ہے اور جان عزیز

رحمہ اللہ رحمۃً واسعۃً

عہد نبوی کی ابتدائی مہمیں

محرکات، مسائل اور مقاصد

(تعلیقات و حواشی)

(۹)

از جناب ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی استاد شعبۂ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۹۱۔ واٹ، محمد مدینہ میں (انگریزی)، ص۔ مستشرق موصوف نے ایک دلچسپ تحقیق کاروان قریش کے بارے میں یہ فرمائی ہے کہ غالباً متعدد کاروانوں نے جن میں سے بعض اپنے شمالی سفر کے دوران مسلمانوں کی توجہات کا مرکز بن چکے تھے عظیم تر تحفظ و حفاظت کی خاطر مل کر ایک کاروان بنالیا تھا۔ (ص۱) موصوف نے یہ نتیجہ ایسا لگتا ہے کہ واقدی کی ایک روایت سے اخذ کیا ہے۔ مغازی نگار کا کہنا ہے کہ اس عظیم کاروان قریش میں قریش کے متعدد خاندانوں کے کاروان شامل تھے (واقدی ص۲۸) اس کی تصدیق دوسرے مآخذ سے ہوتی ہے جو مختلف خاندان ہائے قریش کی شمولیت اور ان کے سرمایے کا ذکر کرتے ہیں۔ اس سے دو اہم نکتے ابھرتے ہیں۔ اول یہ کہ قریش مکہ کے مختلف خاندان اپنے اپنے کارواں الگ بھیجتے تھے۔ اور یہ طرز عمل بنیادی طور پر اقتصادی روایت کی وجہ سے تھا جو ایک تاجرانہ معیشت کا لازمی جز ہوتا ہے۔ دوم یہ کہ شام کو جانے والا یہ عظیم قریشی قومی کارواں

مخصوص حالات و اسباب کی بنا پر بھیجا گیا تھا اور اس میں متعدد خاندانوں کے کارواں مکہ سے اپنے سفر کے آغاز ہی میں شامل تھے۔ اور انھوں نے شام میں تحفظ کی خاطر یہ اتحاد نہیں کیا تھا۔ بلکہ یہ اتحاد اقتصادی اور اس کے محرکات سیاسی تھے جن کا ذکر کہیں اور آتا ہے۔ اس لئے مستشرق موصوف کا یہ خیال کہ قریشی کاروانوں نے یہ اتحاد شام میں مسلمانوں کے خطرہ کے پیش نظر اور ان کے بارے میں اپنے سابقہ تجربات کی روشنی میں کیا تھا گمراہ کن ہے۔

۹۲۔ نخلہ مکہ اور طائف کے درمیان مشرقی مقامی راہِ تجارت پر واقع تھا۔ وہ بنو سُلیم کے علاقے کا ایک مذہبی مرکز تھا جہاں واقدی کے بقول عُزّیٰ کا بت اور مندر تھا اور جس کی تولیت بنو سُلیم کے خاندان بنو شیبان کے ہاتھوں میں تھی۔ نیز ملاحظہ ہو: یاقوت، معجم البلدان، پنجم ص ۸-۲۷۷۔

۹۳۔ بحران فرع کے نواح میں تھا اور فرع کا مدینہ سے فاصلہ آٹھ بُرُد تھا یعنی تقریباً اسی میل۔ ملاحظہ ہو: معجم البلدان، اول ص ۳۴۱۔

۹۴۔ ابن اسحاق ص ۹-۲۸۶ اور ص ۳۸-۷؛ ابن ہشام، دوم ص ۳۷-۲۳۴۔ نیز ملاحظہ ہو، کتاب المحبر، ص ۱۷-۱۱۶، جس کے مطابق یہ مہم رجب کے آخری عشرہ میں روانہ اور یکم شعبان کو واپس مدینہ ہوئی تھی۔

۹۵۔ یاقوت کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن عامر کا باغ (بستان) وادی نخلہ کے زیریں علاقہ میں تھا اور شہر نخلہ سے اس کا فاصلہ ایک رات کے سفر کا تھا جبکہ نخلہ اور مکہ کے درمیان دو راتوں کی مسافت تھی۔ گویا یہ باغ طائف اور مکہ کے بالکل بیچ میں اور اس لئے کاروانوں کے قیام کا بالکل یقینی مقام تھا۔ معجم البلدان، اول ص ۱۴-۴۱۳ اور پنجم ص ۸-۲۷۷

۹۶ واقدی کے مرتب نے "رکیۃ" کے معنی بئر (کنوئیں) کے دیئے ہیں۔ لیکن ایسا

محسوس ہوتا ہے کہ یہ کوئی عام کنواں نہ تھا بلکہ ایک مخصوص مقام کا نام تھا جہاں کنواں بھی تھا جیسے بئر ابن ضمیرہ، بئر معونہ، بئر ابن المرتفع اور بئر ابی علنبہ وغیرہ تھے۔ ملاحظہ ہو صفحات ۱۳، ۲۶، ۱۶۳، ۴۴۰ وغیرہ۔

۹۷۔ ابن اسحاق کی روایت میں ہے کہ امیر سریہ نے خمس باقی رکھا تھا اور باقی مال غنیمت مجاہدین نخلہ میں تقسیم کر دیا تھا جبکہ اس روایت کے مطابق پورا کارواں معطل رکھا گیا تھا۔ یہ ممکن ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ کے بعد مجاہدین نے بھی اپنا حصہ موقوف کر دیا ہو اور کل مال غنیمت کی تقسیم بعد میں ہوئی ہو جیسا کہ دوسرے ماٰخذ سے معلوم ہوتا ہے۔

۹۸۔ عروہ کی اس روایت کی دوسری تمام روایات سے تردید ہوتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں نے مقتول نخلہ کی دیت نہیں ادا کی تھی۔ اس سلسلہ میں ماٰخذ کی وہ متفقہ روایت بہت دلچسپ ہے جس کے مطابق عتبہ بن ربیعہ نے جو عمرو بن حضرمی کے حلیف تھے صلح جویانِ قریش کے مشورے پر اپنے مقتول حلیف کی دیت ادا کر کے مسلمانوں سے بدر میں تصادم ٹالنا چاہا تھا مگر ابوجہل مخزومی کے بھڑکانے پر مقتول ابن حضرمی کے بھائی نے اپنے کپڑے پھاڑ ڈالے تھے اور قصاص کے علاوہ اور کچھ قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ جس کے نتیجہ میں جنگ بدر ہو کر رہی تھی۔ ملاحظہ ہو: ابن اسحاق ص ۲۹۷-۹۸، واقدی ص ۶۳-۶۵۔

۹۹۔ واقدی ص ۱۳-۱۹۔

۱۰۰۔ ابن سعد، دوم ص ۱۰-۱۱

۱۰۱۔ انساب الاشراف، اول ص ۳۷۱-۷۲۔

۱۰۲۔ تاریخ یعقوبی، دوم ص ۶۹-۷۰۔

۱۰۳۔ تاریخ طبری، دوم ص ۴۱۰-۱۵۔ سدی کی روایت کی تائید احادیث و آثار سے ہوتی

۱۰۴۔ وادی ملل، مکہ اور مدینہ کے درمیان واقع شاہراہ پر مدینہ سے ۲۸ میل کی مسافت پر واقع تھی۔ ملاحظہ ہو: معجم البلدان، پنجم ص ۱۹۴۔ گویا مسلم مہم نے دو دن کا سفر روزانہ ۱۴ میل کے حساب سے کیا تھا۔

۱۰۵۔ مذکورہ بالا ص ۲۳۔

۱۰۶۔ مذکورہ بالا ص ۶۸۔

۱۰۷۔ مذکورہ بالا ص ۹-۵

۱۰۸۔ مذکورہ بالا ص ۷۔

۱۰۹۔ مذکورہ بالا ص ۷۔

۱۱۰۔ ابن منظور، لسان العرب، لفظ متعلق۔ لوئس معلوف نے المنجد (موضوع) میں اس کے معنی یوں بیان کئے ہیں: ارتصدہ و ترصدہ: ترقبہ الف، اسٹینگاس (F. Steingass) نے A Comprehensive Arabic English Dictionary میں حسب ذیل معانی بیان کئے ہیں: (۱) observing steadily (۲) expecting (۳) waiting for (۴) expectation (۵) hope

۱۱۱۔ لوئس معلوف اور اسٹینگاس وغیرہ کی لغات ملاحظہ کیجئے۔

۱۱۲۔ مذکورہ بالا ص ۵۔

۱۱۳۔ مذکورہ بالا ص ۶۔

۱۱۴۔ واٹ نے یہ نتیجہ طبری میں مذکورہ سدی کی روایت سے نکالا ہے جو صحیح نہیں ہے۔

۱۱۵۔ واٹ اس نکتہ کی طرف اشارہ کر کے کیا چاہتے ہیں واضح نہیں ہے۔ اگر مقصد یہ دکھانا ہے کہ عتبہ بن غزوان مازنی نے اپنے وطن مالوف یا جائے پیدائش میں وقت گذاری کی تھی اور بنو سلیم سے اپنے دیرینہ تعلقات سے فائدہ اٹھایا

تھا تو یہ حقیقت بھی پیش نظر رکھنی چاہیئے کہ بنو سُلیم کے قریش سے خاص کر بنو عبد شمس (یعنی بنو امیہ) اور بنو ہاشم سے بہت پرانے اور قریبی تعلقات تھے۔ یہ تعلقات تجارتی، اقتصادی اور ازدواجی تھے۔ ان کا اعتراف خود واٹ نے (ص ۹۵-۹۴) کیا ہے۔ اس ذیل میں یہ حقیقت زیادہ اہم ہے کہ ایک مسلم مہاجر سے تعلقات کے مقابلہ میں بہر حال قریش کے تعلقات اہم تھے اور یہ پورا علاقہ دراصل مکہ کے دائرۂ اثر و اقتدار میں تھا۔

۱۱۶۔ واٹ، مذکورہ بالا، ص ۷-۶۔

۱۱۷۔ ابن اسحاق ص ۲۸۷۔

۱۱۸۔ دو دن کے سفر کے بعد کا مقام، بئر ابن ضمیرہ یا بطن ملل جس جگہ نامہ نبوی پڑھا گیا تھا اور بحران کا مقام جہاں یہ دونوں صحابی قافلے سے بچھڑے تھے پانچ چھ دن کی مسافت پر واقع تھے۔ ایک دلچسپ حقیقت اس سلسلے میں یہ ہے کہ تقریباً ایک سال بعد (جمادی الاول ۳ھ / اکتوبر۔ نومبر ۶۲۴ء میں) رسول کریمؐ کی سربراہی میں ایک مسلم مہم جو تین سو مجاہدین پر مشتمل تھی اسی علاقے میں آئی تھی۔ مآخذ اور ان کی بنیاد پر جدید مورخین کا دعویٰ ہے کہ یہ فوجی نوعیت کی مہم تھی اور بنو سُلیم کے بعض سرکش اور مسلم مخالف خاندانوں کے باغیانہ و مدینہ دشمن ارادوں و عزائم کو کچلنے کے لئے گئی تھی۔ لیکن یہ صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ ابن اسحاق اور طبری کے مطابق رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس علاقے میں تقریباً دو ماہ تک اور واقدی اور ان کے متبعین کے مطابق دس دن قیام کیا تھا۔ یہ قیام جنگ جوئی کے لیئے نہ تھا جیسا کہ مآخذ نے تصریح کی ہے کہ اس غزوہ میں کوئی جنگ و جدال نہیں واقع ہوا تھا۔ یہ طویل مدت قیام کس مقصد سے تھا یہ ظاہر ہے۔ ملاحظہ ہو: ابن اسحاق ص ۳۶۲، واقدی ص ۱۹۷-۱۹۶؛ ابن سعد، دوم ص ۳۶-۳۵؛ انساب الاشراف، اول ص ۳۱۱؛ طبری، دوم ص ۴۸۷۔

۱۱۹۔ ابن کثیر، تفسیر، مطبع عیسیٰ البابی الحلبی، قاہرہ، (غیر مورخہ)، اول ص ۲۵۲۔

۱۲۰۔ طبری، تفسیر، مرتبہ محمود محمد شاکر اور احمد محمد شاکر، قاہرہ، چہارم ص۳۰۶۔

۱۲۱۔ ابتدائی مہموں میں سے سریہ رابغ اور سریہ خرار اور سریہ نخلہ میں ان کی شمولیت کا ذکر صراحتاً ملتا ہے اور چار ابتدائی غزوات میں بھی ان کی شمولیت تقریباً یقینی معلوم ہوتی ہے کیونکہ مآخذ کا اصرار ہے کہ وہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تمام مشاہد (مہموں) میں شریک رہے تھے۔ بعد کے تمام اہم غزوات میں بدر سے تبوک تک — ان کی شمولیت کا ذکر بوضاحت ملتا ہے۔ مآخذ کے اصرار اور ان واقعاتی شہادتوں کے بعد یہ یقین کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ وہ تقریباً تمام اہم غزوات وسرایا میں شامل رہے تھے۔ ملاحظہ ہو ابن سعد، سوم ص۱۴۰-۱۴۱؛ اسد الغابہ، دوم ص۱۹۰۔

۱۲۲۔ ابن سعد، سوم ص۱۴۲؛ اسد الغابہ، دوم ص۲۹۰؛ نیز ملاحظہ کیجئے ابن اسحاق ص۳۷۷، ص۳۸۱ وغیرہ

۱۲۳۔ ابن اسحاق ص۳۸۱؛ ابن ہشام، سوم ص۳۰؛ واقدی ص۲۴۰-۲؛ ابن سعد، سوم ص۱۴۰-۱۴۱۔ ان مستند مورخین کے مطابق رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے دفاع میں جن صحابہ کرام نے غزوۂ احد میں بے مثال قربانی وجاں نثاری کا ثبوت دیا تھا ان میں حضرت سعد بن ابی وقاص زہری سر فہرست تھے۔ ابن اسحاق نے محمد بن عمرو کی سند پر روایت میں کہا ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت سعد کو تیر دے کر کہتے رہتے تھے ارم سعد، فداك ابی و امی (سعد تیر چلاتے رہو، تم پر میرے ماں باپ قربان)۔ ابن سعد نے بھی ایک روایت غزوۂ احد میں ان کی ماہرانہ تیر اندازی کے بارے میں دی ہے۔ اور ایک ایک روایت سریہ خرار اور غزوۂ بدر میں ان کی شجاعت کے بارے میں۔ جبکہ چار روایتیں سریہ عبیدہ میں ان کی اسلام کے لئے پہلی تیر اندازی کی فضیلت میں بیان

ہوئی ہیں۔ ملاحظہ کیجئے حوالہ جات مذکورہ بالا۔

۱۲۴۔ ملاحظہ کیجئے: ابن سعد، سوم، ص ۱۴۱-۲: اسد الغابہ، دوم ص ۲۹۲ وغیرہ؛ اصابہ، سوم ص ۸۴؛ استیعاب، دوم ص ۶۰ وغیرہ۔ ابن قتیبہ، المعارف، ص ۵۷۵ کا بیان ہے کہ حضرت سعد تیر و کمان سازی کی صنعت میں عہد جاہلیت سے امتیاز رکھتے تھے اور یہ فن جنگ کے علاوہ سیر و شکار کے لئے بھی اہم تھا چنانچہ ان کو اس سے بہت دولت ملی۔

۱۲۵۔ غزوۂ احد میں ثابت قدم رہنے والے مسلمانوں کے نام جن میں حضرت سعد سر فہرست ہیں حضرت مقداد کی روایت پر مروی ہیں۔ اسی طرح میدان جنگ میں داد شجاعت دینے کی روایت بہت سے راویوں سے بیان ہوئی ہے جس کے لئے واقدی نے قالوا کا لفظ استعمال کیا ہے واقدی ص ۲۴۱-۲۴۲۔ اسی طرح جہاں حضرت سعد کے اسلام میں پہلے تیر چلانے والے واقعہ کے بارے میں کچھ روایتیں خود حضرت سعد سے مروی ہیں وہیں تین روایتیں حضرت قاسم بن عبدالرحمٰن، عبداللہ اور داؤد بن حصین سے مروی ہیں۔ ملاحظہ ہو ابن سعد، سوم ص ۱۴۱-۱۴۲۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سعد سے کہا تھا کہ "تیر چلاؤ میرے ماں باپ تم پر قربان۔" اس حدیث کو حضرت علی اور قیس بن ابی حازم نے بھی بیان کیا ہے۔ اس لئے یہ کہنا کہ ان کی فضیلت میں تمام یا اکثر روایات خود حضرت سعد یا ان کے اہل خاندان سے مروی ہیں صحیح نہیں ہے۔

۱۲۶۔ ابن اسحاق ص ۳۷۸؛ ابن ہشام، دوم ص ۲۳۸۔

۱۲۷۔ واٹ، مذکورہ بالا ص ۶۔

۱۲۸۔ مذکورہ بالا ص ۷۔

۱۲۹۔ مذکورہ بالا ص ۷-۸۔

۱۳۰۔ مضمون ہذا کا ص ۲۸۔

۱۳۱۔ ایضاً ص ۲۹۔

۱۳۲۔ ایضاً ص ۳۲۔

۱۳۳۔ ایضاً ص ۳۳۔

۱۳۴۔ ایضاً ص ۳۵۔

۱۳۵۔ تفسیر طبری، چہارم ص ۴-۳۰۳۔

۱۳۶۔ اس ذیل میں مجاہد کی روایت، مقسم مولیٰ ابن عباس کی روایت۔ محمد بن عباس کے واسطے سے ابن عباس کی ایک اور روایت، ابو مالک غفاری کی روایت بیان کی جاسکتی ہیں۔ ملاحظہ ہو مذکورہ بالا، ص ۱۲-۳۰۷۔

۱۳۷ مثلاً زہری کی سند پر عروہ کی روایت، مجاہد کی روایت وغیرہ، مذکورہ بالا ص ۳۰۲ اور ص ۳۰۷۔

۱۳۸۔ تفسیر ابن کثیر، اول ص ۵۵-۲۵۲۔

۱۳۹۔ موسیٰ بن عقبہ کی ثقاہت کے لئے ملاحظہ کیجئے: ابن اسحاق کے انگریزی مترجم کا مقدمہ بر سیرت ابن اسحاق، ص xvi - xvii؛ نثار احمد فاروقی، سیرت نبوی کی ابتدائی کتابیں اور ان کے مولفین ص ۵-۱۰۴؛ Early Muslim Historiography ص ۷-۲۶۱

۱۴۰۔ ملاحظہ ہو تفسیر ابن کثیر، اول ص ۵۵-۲۵۲۔

۱۴۱۔ ابن اسحاق ص ۲۸۶ کا بیان ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر اولیٰ سے اپنی واپسی پر سریہ نخلہ بھیجا تھا۔ اور ایک سطر پہلے مورخ نے بیان کیا ہے کہ بدر اولیٰ سے آپ جمادی الآخرہ میں واپس مدینہ آئے اور باقی جمادی، رجب، شعبان کے مہینے آپ نے مدینہ میں گذارے۔ بدر اولیٰ سے واپسی پر رجب میں مہم کا بھیجا جانا کچھ عجیب سا لگتا ہے۔ جب واپسی کا مہینہ جمادیٰ تھا پھر تفسیر طبری میں جب یہ روایت نقل

ہوتی ہے تو اس میں مہینہ جمادی ہی مذکور ہے۔ ان شہادتوں کی بنا پر یہ یقین ہوتا ہے کہ مہم نخلہ کی روانگی کا مہینہ جمادیٰ تھا۔ اور بغدادی نے قطعیت کے ساتھ جو آخری عشرے کی بات کہی ہے اس میں بھی ماہ کا اشتباہ معلوم ہوتا ہے۔

۱۴۲۔ مذکورہ بالا ص ۹-۸۔

۱۴۳۔ ایضاً ص ۸۔

۱۴۴۔ مدنی انصاری مسلمانوں کی بت شکنی کے واقعات کے لئے ملاحظہ کیجئے ابن اسحاق ص ۸-۲۰۷، ص ۸-۲۲۷ - وغیرہ

۱۴۵۔ اسلام سے پہلے اوس و خزرج کے باہمی نزاع اور جنگ جوئی کے لئے ملاحظہ ہو محمد احمد جاد المولیٰ بک، علی محمد البجاوی اور محمد ابو الفضل ابراہیم کی مرتب کردہ کتاب ایام العرب فی الجاھلیۃ، مصر ۱۹۴۲ء، باب ششم (حروب الاوس والخزرج) ص ۸۴-۶۲ - مرتبین نے صرف چار بڑی جنگوں کا ذکر کیا ہے اور آخر میں اپنے تبصرہ میں کہا ہے کہ مدینہ کے ان دونوں قبیلوں کے درمیان بہت سی جنگیں (حروب کثیرۃ) برپا ہوئی تھیں جن میں سے ہم نے چند پر اکتفا کی ہے۔

۱۴۶۔ مذکورہ بالا کتاب کا ص ۷۵-۷۳ اور خاص کر ص ۷۶ - نیز واٹ، مذکورہ بالا ص ۸۷-۸۳ وغیرہ۔

۱۴۷۔ ملاحظہ ہو واٹ، مذکورہ بالا ص ۱۱۱-۱۰۷۔

۱۴۸۔ مال غنیمت کے سلسلے میں حکم خداوندی اور قوانین کے لئے ملاحظہ ہو ابن اسحاق ص ۲۷-۳۲۱ خاص کر صفحہ ۳۲۴۔

۱۴۹۔ فرانسسکو جبرئیلی، مذکورہ بالا، ص ۷۔

۱۵۰ واٹ، مذکورہ بالا ص ۱۲ اور ص ۲۵۵

۱۵۱۔ تفسیر طبری، چہارم ص ۳۱۵-۲۹۹، خاص کر ص ۱۱-۳۰۷؛ تفسیر ابن کثیر،

اول صلح ۲۵۲-۵۵، خاص کر صلح ۲۵۲-۵۳۔ طبری کی بیان کردہ تمام روایات میں صرف ابوجعفر کی روایت میں مسلمانوں کو سوال کرنے والا بنایا گیا ہے۔ باقی تمام روایات میں مشرکین مکہ کو۔ اسی طرح ابن کثیر کی بیان کردہ تمام روایات میں یسئلونک سے مراد مشرکین مکہ لئے گئے ہیں۔

۱۵۲ مذکورہ بالا۔

۱۵۳۔ تفسیر طبری، چہارم صلح ۳۰۱-۲ میں تین الفاظ قتال، کبیر اور صد کے مختلف معانی پر بحث دیکھئے۔

۱۵۴۔ تفسیر طبری، چہارم صلح ۳۰۲، میں حضرت جابر کی سند پر روایت مروی ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم شہر حرام میں اس وقت تک غزو/جہاد نہیں کرتے تھے جب تک کہ آپ پر حملہ نہ کردیا جائے (یُغزیٰ)۔

۱۵۵۔ زہری کا خیال ہے کہ پہلے شہر حرام میں قتال ناجائز تھا لیکن اس آیت کے نزول کے بعد جائز کردیا گیا۔ لیکن دوسرے علماء کا خیال ہے کہ اس آیت سے شہر حرام میں قتال کسی کے لئے جائز ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس میں قتال کو ایک بڑا معاملہ بتایا ہے۔ اور اس نقطۂ نظر کے حامی علماء میں عطاء شامل ہیں جبکہ ابوجعفر کا خیال زہری سے متفق ہے۔ خود مفسر طبری کا خیال ہے کہ یہ آیت ناسخ ہے کیونکہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہوازن (حنین) طائف اور اوطاس کے غزوات لڑے تھے اور ان میں سے بعض کا زمانہ شہر حرام میں تھا۔ اسی طرح بیعت رضوان ماہ ذوالقعدہ میں کی گئی تھی۔ ملاحظہ ہو طبری، تفسیر، چہارم صلح ۳۱۳-۱۵۔

لیکن بنیادی طور پر یہی معلوم ہوتا ہے کہ "اشہر حرم" میں جنگ وجدال ناجائز ہے اور مقدس مہینوں کی حرمت بدستور قائم ہے اور آیت مذکورہ بالا قتال کی حرمت کو ختم یا منسوخ نہیں کرتی ہے۔ اپنی طرف سے اقدام کرنا ہر حال میں ناجائز

ہے البتہ اس آیت کریمہ نے دفاعی جنگ کرنے کی اجازت دے دی ہے جس طرح کہ ایک اور حکم خداوندی نے "حرم مکہ" میں دفاع کے لئے قتال کی اجازت دی ہے۔ ملاحظہ ہو سورہ بقرہ آیت ۱۹۱۔

چنانچہ اس سے یہ فرق ظاہر ہوتا ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت مذکورہ بالا کے نزول کے بعد جو غزوات و سرایا مقدس مہینوں میں بھیجے وہ اقدامی نہ تھے بلکہ دفاعی تھے جن کا مقصد فتنہ کا سر کچلنا تھا۔

۱۵۶۔ غزوات و سرایا جو مقدس مہینوں میں سے کسی میں بھیجے گئے تھے حسب ذیل نقشے سے معلوم ہوتے ہیں:۔

نمبر شمار	نام سریہ/غزوہ	مہینہ و سال	قائد
۱۔	سریہ خرار	ذی قعدہ سنہ ۱ھ	حضرت سعد بن ابی وقاص
۲۔	" نخلہ	رجب سنہ ۲ھ	" عبداللہ بن جحش
۳۔	غزوہ سویق	محرم/صفر سنہ ۲ھ	رسول کریمؐ
۴۔	غزوہ کُدر	محرم سنہ ۳ھ	"
۵۔	سریہ قطن	محرم سنہ ۴ھ	حضرت ابو سلمہ
۶۔	سریہ سفیان لحیانی	"	حضرت عبداللہ بن انیسؓ
۷۔	غزوہ بدر الموعد	ذوالقعدہ سنہ ۴ھ	رسول کریمؐ
۸۔	غزوہ ابو رافع یہودی	ذوالحجہ سنہ ۴ھ	حضرت عبداللہ بن انیس
۹۔	غزوہ ذات الرقاع	محرم سنہ ۵ھ	رسول کریمؐ
۱۰۔	غزوۂ خندق	ذوالقعدہ سنہ ۵ھ	"
۱۱۔	غزوۂ بنی قریظہ	ذوالقعدہ/ذوالحجہ سنہ ۵ھ	"
۱۲۔	" قرطاء	محرم سنہ ۶ھ	"

نمبر شمار	نام سریہ/غزوہ	مہینہ و سال	قائد
۱۳-	سریہ وادی القریٰ	رجب ۶ھ	حضرت زید بن حارثہ
۱۴-	غزوۂ حدیبیہ	ذو القعدہ ۶ھ	رسول کریمؐ
۱۵-	″ خیبر	محرم ۷ھ	″
۱۶-	سریۂ نجد	″	حضرت امان بن سعید
۱۷-	عمرۃ القضیہ	ذو القعدہ ۷ھ	رسول کریمؐ
۱۸-	سریہ بنی سلیم	ذو الحجہ ۷ھ	حضرت ابن ابی العوجا سلمیٰ
۱۹-	سریہ خیط/سیف البحر	رجب ۸ھ	حضرت ابو عبیدہ بن جراح
۲۰	غزوۂ طائف	شوال۔ ذو القعدہ ۸ھ	رسول کریمؐ
۲۱	سریہ العرج	محرم ۹ھ	حضرت عیینہ بن حصن فزاری
۲۲-	غزوۂ تبوک	رجب۔ رمضان ۹ھ	رسول کریمؐ
۲۳	سریہ دومۃ الجندل	رجب ۹ھ	حضرت خالد بن ولید
۲۴	حج ابی بکر	ذو القعدہ/ ذی الحجہ ۹ھ	حضرت ابو بکر صدیق
۲۵-	حجۃ الوداع	ذو الحجہ ۱۰ھ	رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم

مذکورہ بالا مہموں میں سے تین یقینی طور پر مذہبی مقاصد رکھتی تھیں۔ باقی بائیس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ فوجی نوعیت کی تھیں۔

۱۵۷۔ مذکورہ بالا ص ۹-۸۔

۱۵۸۔ سورہ توبہ آیت ۳۶ ”ان عدۃ الشھور عند اللہ اثنا عشر شھرا فی کتاب اللہ یوم خلق السموات والارض منھا اربعۃ حرم ...“ مذکورہ بالا آیت کا اردو ترجمہ از شاہ عبد القادر دہلویؒ۔

(جاری)

فتاوای فیروز شاہی اور عصری مسائل

(۲)

از جناب ظفر الاسلام صاحب لکچرر شعبۂ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

باہمی تعلقات و معاملات کے ان اہم مسائل کے علاوہ مولف فتاوی نے سماجی زندگی کے کچھ دوسرے پہلوؤں مثلاً کھیل و تفریح کے ذرائع، شادی کی بعض رسوم، تعویذ نویسی کے ذریعہ کسب معاش، بیکاری و گداگری جیسے امور پر فقہی سوالات و جوابات نقل کیے ہیں۔ یہ امر قابل غور ہے کہ تفریحی مشاغل کے ضمن میں فتاوی نے ان چیزوں کو خاص طور سے اپنی بحث کا موضوع بنایا ہے جو ایرانی وساسانی کلچر کے زیر اثر امراء و شاہی خاندان کے لوگوں کے ذرائع تفریح میں داخل ہو گئی تھیں مثلاً چوگان بازی[1]، شطرنج بازی[2] اور کبوتر بازی[3] وغیرہ۔ اسی طرح ان سماجی برائیوں پر خصوصیت کے ساتھ اظہار خیال کیا ہے جو درباری ماحول اور امراء و ندماء کی محافل سرود و نشاط کا جز بن گئی تھیں مثلاً

---

[1] حسن نظامی، تاج المآثر ص ۸۴-۸۵، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۷۲

[2] ایضاً، ص ۱۲، امیر خسرو، اعجاز خسروی مطبع نولکشور، ۱۸۷۶ء، ص ۲۹۱-۲۹۴، نہ سپہر، کلکتہ، ۱۹۴۸ء، ص ۱۶۹، برنی، تاریخ فیروز شاہی ص ۱۷۹، ۱۸۵، ۱۹۰، فتاوای جہانداری ورق ۱۱۰ الف۔

[3] برنی، تاریخ فیروز شاہی، ص ۱۸۵، اعجاز خسروی، ص ۱۷۹۔

شراب نوشی وغیرہ[1]۔ گرچہ ان چیزوں کی بابت براہ راست استفتاء وفتویٰ درج نہیں ہے لیکن مولف نے عدالت کے باب میں ان لوگوں کی شہادت کی شرعی حیثیت کا جائزہ لیا ہے جو ان تفریحات کا شوق رکھتے تھے یا شراب جیسی لعنت میں ملوث تھے[2]۔ اس بحث سے ان کی بابت مولف کا عمومی نظریہ بھی ظاہر ہو جاتا ہے۔

شادی کے سلسلے میں ان رسموں پر بحث کافی اہمیت کی حامل ہے جس میں مقامی اثرات نمایاں نظر آتے ہیں۔ مثال کے طور پر نکاح کے وقت شادی شدہ جوڑے کے لئے نیک شگون کے طور پر شرکار تقریب کے سر پر روپیہ پیسہ اور شیرینی وغیرہ لٹانا شادی کی ایک عام رسم تھی، معاصر مورخین نے شاہی خاندان کے لوگوں کی شادی کے بیان میں اس رسم کا تذکرہ کیا اور اسے "نثار" کے لفظ سے تعبیر کیا ہے[3]۔ اس طرح کی رسم ہندوستان میں قدیم دور سے رائج تھی اور اسے "نچھاور" کے نام سے جانا جاتا تھا۔ رسم "نثار" میں اسی کی جھلک نظر آتی ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ مولف نے اس رسم کے جواز و عدم جواز سے بحث نہیں کی ہے بلکہ

---

[1] حسن نظامی، ص ۲۶۶، برنی، تاریخ فیروز شاہی، ص ۴۵، ۴۶، ۱۹۰، عفیف، تاریخ فیروز شاہی ص ۱۴۵، ۱۴۶۔

[2] فتاوای فیروز شاہی کی نظر میں چوگان باز کی شہادت قابل سماعت ہو گی جبکہ کبوتر باز مطلقاً شہادت دینے کے اہل نہیں ہے، شطرنج جس میں قمار کی آمیزش ہو شہادت کی غیر مقبولیت کا باعث ہوگا۔ اس شراب پینے والے کو شہادت دینے کے اہل قرار دیا گیا ہے جو تنہائی میں شراب پیتا ہو، مستی کی حالت میں گھر سے باہر نہ آتا ہو اور دروغ گوئی کے لئے معروف نہ ہو (۳۴۲ الف، ۳۴۳ الف، ۳۴۶ الف، ۳۴۷ الف)

[3] امیر خسرو، مثنوی دولرانی خضر خاں (مطبوعہ علی گڑھ)، ص ۴۲، ۱۶۲، ۱۶۳، رحلہ ابن بطوطہ جز ثانی ص ۴۸، برنی، تاریخ فیروز شاہی ص ۱۷۔

ایک متعلقہ جزئیہ کی وضاحت کی ہے، اور وہ یہ ہے کہ کیا وہ شخص جس کو اس رسم کی ادائیگی کی ذمہ داری سونپی جائے اشیاء منثورہ میں سے کچھ اپنے لئے مخصوص کر سکتا ہے یا کسی دوسرے کے حوالہ یہ ذمہ داری ڈال سکتا ہے[۱]۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مولف کو اس رسم کے جواز کے بارے میں فی نفسہ کوئی اختلاف نہ تھا۔

عہد وسطی کے سماج میں فال و شگون میں اعتقاد اور بیماری سے شفا و آفت و مصیبت سے حفاظت کے لئے تعویذ و طلسمان کے استعمال کی مثالیں بھی بہت ملتی ہیں، فیروز شاہ خود امور سلطنت کی انجام دہی سے پہلے قرآن کریم سے فال نکالنے کا عادی تھا[۲]۔ وہ تعویذ و گنڈوں میں بھی یقین رکھتا تھا[۳]۔ اس طرح تعویذ و گنڈے کا رواج عوام و خواص دونوں میں موجود تھا۔ صوفیائے کرام اور مشائخ تعویذ کی فراہمی کو خدمت خلق کا ذریعہ تصور کرتے تھے اور لوگ اس کے حصول کے لئے ان سے رجوع کرتے تھے[۴]۔ فتاوای فیروز شاہی نے اس عمل کے شرعی و غیر شرعی ہونے کی بابت کوئی مسئلہ نہیں کیا ہے بلکہ اس کے ذریعہ اخذ مال کی حلت و حرمت کو موضوع بحث بنایا ہے اور اس مال کو حرام قرار دیا ہے جو تعویذ کے عوض حاصل کیا جائے[۵]۔ پیشہ ورانہ تعویذ نویسی کی عزت و حرمت کے علاوہ اس

---

[۱] فتاوای فیروز شاہی، ۱۷۰ ب [۲] برنی، تاریخ فیروز شاہی، ص ۲۳۵

[۳] غالباً فیروز شاہ کی دلچسپی کے پیش نظر اس کے عہد میں عبد القوی نامی ایک شخص نے تعویذ و گنڈے وغیرہ کی تفصیلات پر ایک رسالہ "راحت الانسان" تحریر کیا تھا اور اسے سلطان کے نام منسوب کیا تھا (فہرست مخطوطات فارسیہ، ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال، کلکتہ، ۱۹۲۴ء، ۱۵۳۵)۔

[۴] فوائد الفواد، ص ۶۳، سیر الاولیاء، ص ۷۸، ۳۰۰، ۳۴۸، شیخ جمالی، سیر العارفین، دہلی، ۱۳۱۱ھ، ص ۵۲، دیباچہ عزۃ الکمال، ورق ۳۴ الف

[۵] فتاوای فیروز شاہی، ۱۸۰ ب۔

بحث سے یہ بھی عیاں ہوتا ہے کہ بلا معاوضہ تعویذ کی فراہمی میں کوئی شرعی قباحت نہیں تھی اور اسی لئے اس دور میں اس کے استعمال کے جواز و عدم جواز کا مسئلہ فی نفسہ کسی اہمیت کا حامل نہیں تھا۔

سلاطین دہلی کا دور بہبودی خلق اور رفاہ عام کے کاموں کے لئے بھی مشہور رہے۔ بیکاری و گداگری جیسی سماجی خرابیوں کو دور کرنے کے لئے ان کی کوششیں انھیں کاموں کا حصہ تھیں۔ مسالک الابصار میں محمد بن تغلق کی بابت مذکور ہے کہ وہ گداگری کو بیحد ناپسند کرتا تھا، اس نے دہلی میں اس کی ممانعت کردی تھی، مزید براں سلطان نے ہزاروں محتاجوں و مفلسوں کے لئے سرکاری خزانہ سے روزینے اور وظیفے مقرر کئے تھے[1] سلطان فیروزشاہ نے بیروزگاری کے مسئلہ پر خاص توجہ دی اور اس سے نپٹنے کے لئے بعض انتظامی اقدامات بھی کئے۔ معاصر مورخ عفیف نے ذکر کیا ہے کہ سلطان فیروز شاہ کے حکم سے کوتوال نے شہر دہلی کے تمام بیروزگار لوگوں کی فہرست تیار کی اور انھیں دربار میں حاضر کیا، سلطان کی ہدایت کی روشنی میں ان میں سے ہر ایک کو اس کی صلاحیت و استعداد کے مطابق کام پر لگایا گیا[2]

فتاوای فیروزشاہی سے بھی گداگری کی مذمت اور کسب معاش کی راہ میں جدوجہد کی فضیلت ثابت ہوتی ہے۔ ایک استفتار کے جواب میں مولف نے اس مال کو خبیث قرار دیا ہے جو سوال و گریہ کے ذریعہ اکٹھا کیا جائے[3]

---

[1] مسالک الابصار ص ۳۹

[2] عفیف، ص ۳۳۴ - ۳۳۵، فیروزشاہ کے قائم کردہ کارخانے یقیناً اس مسئلے کے حل میں معاون ثابت ہوئے ہوں گے (ایضاً، ص ۲۸۸، ۳۰۲)

[3] فتاوای فیروزشاہی، ۸۰ب الف

(معاشیات) اس ضمن میں قابل ذکر مسائل اسٹیٹ کے ذرائع آمدنی، مختلف محاصل کی شرح اور ان کی وصولیابی کے طریقے، بیع و شرار و تجارتی لین دین کے اصول اور دین و رہن کے معاملات ہیں۔

یہ بات تاریخی حقائق سے ثابت ہے کہ فیروزشاہ نے حکومت کے نظم ونسق کو شریعت کے مطابق کرنے کی کوشش کی[1] جملہ مورخین کا اس پر اتفاق ہے کہ سلطان نے تمام غیر شرعی محاصل کو ممنوع قرار دیا اور صرف ان ٹیکسوں کو بحال رکھا جن کی شریعت نے اجازت دی تھی۔[2] فتاوای فیروزشاہی میں متعدد سوالات حکومت کے ذرائع آمدنی سے متعلق درج ہیں۔ ان کے جواب میں بھی شریعت متعینہ محاصل کا ذکر کیا گیا ہے اور غیر شرعی ٹیکسوں کی ممانعت پر زور دیا گیا ہے۔[3] تاریخی نقطۂ نظر سے اس سے زیادہ اہم وہ استفتار ہے جو غیر دیانتدار عمال سے متعلق ہے۔ فتاوای فیروزشاہی نے ان عمال کی سخت مذمت کی ہے جو حرام مال اکٹھا کرنے کا ذریعہ بنتے ہیں اور انھیں شرعی لحاظ سے شہادت دینے کے نااہل قرار دیا ہے۔[4] اس مسئلہ کی اہمیت سمجھنے کے لئے یہ مدنظر رکھنا ضروری ہے کہ اس دور میں شعبۂ

---

[1] فتوحات فیروزشاہی، ص ۲، ۵-۶، ۱۱، انشار ماہرو، ص ۱۶، ۲۹، سیرت فیروزشاہی، ورق ۶۱-۶۲، عفیف، ص ۳۸۲-۳۸۳۔

[2] فتوحات فیروزشاہی، ص ۵-۶، عفیف، ص ۹۹، ۳۷۵-۳۷۶، سیرت فیروزشاہی، ورق ۶۱
فیروزشاہ نے سرکاری نہروں سے آبپاشی پر ایک نیا ٹیکس "حق شرب" کے نام سے عائد کیا تھا۔ لیکن اس کے جواز کے لئے علمار سے پہلے فتویٰ حاصل کر لیا تھا۔
(عفیف ص ۱۲۹-۱۳۰)

[3] فتاوای فیروزشاہی، ۸۴۴ الف ۸۴۴ ب۔

[4] فتاوای فیروزشاہی، ۳۴۳ ب۔

محاصل کے بعض افسران بالخصوص جو مرکز سے دور دراز علاقوں میں متعین تھے سلطان کے ممانعتی احکام پر دیانتداری سے عمل نہیں کرتے تھے اور اس طرح غیر شرعی ٹیکس کی تحصیل ان کے علاقوں میں جاری رہتی تھی۔

عہد سلطنت میں حکومت کے ذرائع آمدنی میں زراعتی ٹیکس (عشر و خراج[1]) سب سے اہم تھے۔ ان کی ادائیگی میں باقاعدگی اور پابندی پر حکومت کی معاشی فلاح وبہبود منحصر تھی۔ چنانچہ سرکاری مطالبہ کے تعین اور ان کے طریقہ تحصیل کے انتخاب میں اس پہلو پر خاص دھیان دیا جاتا تھا۔ فتاوای فیروز شاہی نے زراعتی ٹیکس کے باب میں ان مسائل کی وضاحت کو ترجیح دی جس میں خراج کی ادائیگی میں پابندی اور اس کی آمدنی میں اضافہ کا پہلو نمایاں نظر آتا ہے مثلاً زمین سے پیداوار سے بیج کی قیمت، مزدوروں کی اجرت اور سینچائی

---

[1] عہد وسطی کے تاریخی مآخذ اور سرکاری دستاویزات میں خراج اور خراجی زمین کے حوالے بہت ملتے ہیں۔ اس کے برعکس عشر اور عشری زمین کا ذکر بہت کم ملتا ہے۔ اس بنا پر جدید مورخین عام طور پر ہندستان میں عشری وغیر عشری زمین کی تقسیم کو غیر اہم وقابل نظر انداز سمجھتے ہیں۔ آراضی ہند کی نوعیت کا مسئلہ (بالخصوص مسلمانوں کے سیاق میں) عہد وسطی میں علمار کے مابین مختلف فیہ تھا۔ حکومت کو بھی اس مسئلہ سے دلچسپی تھی اس لئے کہ زمین کی ملکیت کی بحث بھی اس سے منسلک تھی۔ اس مسئلہ پر معاصر علمار کے خیالات اور بادشاہوں کے نقطۂ نظر پر تفصیل کے لئے دیکھئے خاکسار کے مضامین "نیچر آف دی لینڈ پراپرٹی اِن مغل انڈیا" (پروسیڈنگس آف دی انڈین ہسٹری کانگرس، ۳۶ واں اجلاس، ۱۹۷۵ء، علی گڑھ، ص ۳۰۱، ۳۰۹) "فرمان آف اورنگ زیب آن لینڈ ٹیکس" (اسلامک کلچر، حیدرآباد، جلد ۵۲، نمبر ۳، اپریل ۱۹۷۸ء، ص ۱۱۷۔ ۱۲۶)

مستثنیٰ کرنے کے بعد عشر یا خراج کی رقم متعین کی جائے یا پہلے[1] ؟ خراج کی ادائیگی میں غیر معمولی تاخیر کی صورت میں کیا بادشاہ کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ کسی کسان کے غلہ کو تا عدم ادائیگی سرکاری تحویل میں ضبط کر لے[2] ؟ سرکاری مطالبہ کے باوجود اگر کسی نے خراج کو فقراء و مساکین میں صدقہ کر دیا تو فتاوائ کی رو سے وہ اس کی ادائیگی سے عہدبرآ ہوا کہ نہیں ؟[3]

ظاہر ہے کہ خراج کی آمدنی میں اضافہ زراعت کی ترقی کے بغیر ممکن نہیں، سلاطین دہلی کا یہ دستور تھا کہ بیج اور اسباب زراعت کی فراہمی کے لئے کسانوں کو مالی سہولتیں فراہم کرتے تھے ۔ آبپاشی کی آسانی کے لئے سرکاری خرچ پر نہریں تعمیر کراتے اور کنوئیں کھدواتے تھے[4]۔ اس ضمن میں فیروز شاہ تغلق کے کارنامے سب سے زیادہ مشہور ہیں[5]۔

---

[1] فتاوائ فیروز شاہی (۴، الف - ۴، ب) جملہ پیداوار پر عشر یا خراج عائد کرنا ضروری سمجھتا ہے ۔

[2] فتاوائ فیروز شاہی (۵، الف) کی رو سے بادشاہ کو یہ حق حاصل ہے ۔ فقہ کی دوسری کتابوں سے اس مسئلہ کی نظیر نہیں ملتی ۔

[3] مولف فتاوائ (۴۵ الف) کی رائے میں مذکورہ مسئلہ میں مالک زمین خراج کی ادائیگی سے سبکدوش نہ ہوا ۔

[4] منہاج السراج ، طبقات ناصری ، ص۱۷۰ ، برنی ، تاریخ فیروز شاہی ، ص۲۸۱ ، عفیف ، ص۹۱ ، رحلہ جز ثانی ، ص۵۱ ، ۶۴ ، ۷۱ ۔

[5] برنی ، تاریخ فیروز شاہی ، ص۵۶۷ ، عفیف ، ص۹۲ ، ۹۴ ، ۱۲۹ ، ۱۳۰ فتوحات فیروز شاہی ، ص۱۱-۱۲ سیرت فیروز شاہی ، ورق ۱۲۴ ، عین الدین ماہرو ، انشاء ماہرو (مرتبہ شیخ عبدالرشید ، علی گڑھ) ص۱۳-۱۴ ، تاریخ فرشتہ ، جزء اول ص۱۴۶ ۔

فتاوای فیروز شاہی نے ودیعت کے باب میں ایک استفتار نقل کیا ہے جس میں نہر کی کھدائی سلطان کی جانب سے رقم کی منظوری اور ایک صراف کے یہاں اسے بطور امانت رکھنے کا ذکر ملتا ہے[۱]۔

اسلام میں تجارت کی جو اقسام جائز اور مستحسن ہیں ان میں مضاربت کو اولین مقام حاصل ہے۔ اس تجارت میں دو فرد کی شرکت اس نوعیت سے ہوتی ہے کہ ایک اپنا سرمایہ لگاتا ہے اور دوسرا اپنی محنت وجدوجہد صرف کرتا ہے اور نفع میں دونوں ایک متعین شرح کے مطابق شریک ہوتے ہیں۔ تقریباً جملہ فقہی کتابوں میں اس کی تفصیلات درج ہیں[۲]۔ فتاوای فیروز شاہی کا باب مضاربت چند ایسے سوالات پر مشتمل ہے جو خاص ہندستان کے سیاق میں دریافت کیے گئے ہیں۔ مثلاً ایک استفتار ان الفاظ میں مذکور ہے کہ زید و عمرو کے مابین مضاربت کا معاملہ طے ہوا زید نے عمرو کو ہزار درم دیا کہ وہ دہلی میں اس کے ذریعہ کوئی کاروبار کرے۔ اگر عمرو نے دہلی کے خاص شہری علاقہ کے بجائے کسی اور مقام پر تجارت کی تو کیا مضاربت جائز ہوگی کہ نہیں[۳]؟ اس استفتار کے جواب کی نوعیت سے قطع نظر اس سے یہ تاریخی ثبوت فراہم ہوتا ہے کہ تجارت کا یہ اسلامی طریقہ اس دور میں رائج تھا، تاریخی کتابوں سے اس کا کوئی ذکر نہیں مل سکا لیکن بعض صوفی لٹریچر میں اس کے حوالے ملتے ہیں[۴]۔

۱۔ فتاوای فیروز شاہی، ص ۲۰۸ ب

۲۔ الہدایہ، جلد ثالث، ص ۲۴۱-۲۴۲۔

۳۔ فتاوای فیروز شاہی، ص ۲۰۴ الف

۴۔ عبدالرشید، سوسائٹی اینڈ کلچر اِن میڈیول انڈیا، کلکتہ، ۱۹۶۹ء ص ۲۷ (بحوالہ مونس القلوب، ص ۳۱۱-۳۱۴)

تجارتی لین دین میں ہنڈی کا استعمال ہندستان میں قدیم دور سے رائج تھا[1]، عام طور سے خیال کیا جاتا ہے کہ مسلم دور حکومت میں اس کا چلن برقرار رہا۔ عہد مغلیہ میں اس کے استعمال سے متعلق تاریخی مآخذ میں بہت سے حوالے ملتے ہیں[2] لیکن عہد سلطنت کے مورخین اس کا ذکر نہیں کرتے۔ فتاوی فیروز شاہی میں ہنڈی کو سفتجہ[3] کے ہم معنی قرار دے کر اس کی شرعی حیثیت سے بحث کی گئی ہے۔ دلچسپ بات ہے کہ فقہ کی عام کتابوں میں اسے مکروہ کہا گیا ہے[4]

---

[1] اس موضوع پر تفصیلی معلومات کے لئے دیکھئے۔ ایل، سی، جین، انڈیجنس بینکنگ ان انڈیا، لندن، سنہ ۱۹۲۹ء

[2] مغلیہ دور میں بینکنگ کے نظام اور ہنڈی وغیرہ کے استعمال پر تفصیلات کے لئے ملاحظہ کیجئے، پروفیسر عرفان حبیب کا مقالہ "بینکنگ ان مغل انڈیا" (کانٹری بیوشن ٹو انڈین اکنامک ہسٹری، کلکتہ، سنہ ۱۹۶۰ء جلد اول، ص ۱-۲۱)

[3] "سفتجہ" فارسی لفظ سفتہ کا معرب ہے۔ اس کے لغوی معنی محکم یا مضبوط شیئی کے ہیں، اصطلاحاً یہ "بل آف ایکسچینج" یا "لیٹر آف کریڈٹ" کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے موجودہ بینک ڈرافٹ یا پوسٹل آرڈر کے مثل سفتجہ کا استعمال نقد رقم کو ایک مقام سے دوسرے مقام تک محفوظ طریقہ سے منتقل کرنے کے لئے ہوتا تھا۔ عباسی دور میں تاجروں کے علاوہ حکومت بھی صوبائی بیت المال سے مرکزی بیت المال کو رقوم ارسال کرنے کے لئے سفتجہ کا طریقہ اختیار کرتی تھی۔ ابن حوقل، کتاب المسالک والممالک، لیڈن، ۱۸۷۲ء ص ۴۲، ۷۰۔ ابن مسکویہ، تجارب الامم، القاہرہ، ۱۹۱۴ء، جزء اول، ص ۱۴۶، ۱۸۷، ابوعلی التنوخی، نشوار المحاضرہ، دمشق، ۱۹۸۰ء جزء ثانی، ص ۳۱، ہلال الصابی، کتاب الوزراء، لیڈن ۱۹۰۵، ص ۸۱۔

[4] السرخسی، المبسوط، مطبعۃ السعادۃ، القاہرہ ص ۳۷، الہدایہ، جلد ثالث (کتاب الحوالہ) ص ۱۱۴، فتاوای عالمگیری، جلد ثالث، (کتاب الکفالہ) ص ۳۸۸۔

اور فتاوای فیروز شاہی نے اس کے مطلق جواز کا فتویٰ دیا ہے[۱]۔ بہرحال تاریخی نقطہ نظر سے یہ بحث کافی اہم ہے کہ اس سے یہ ثبوت فراہم ہوتا ہے کہ عہد سلطنت میں لوگ اس کے استعمال سے واقف تھے۔ عہد قدیم کے ہندستان میں ہنڈی کو نقد کی صورت میں تبدیل کرنے پر بٹہ کاٹنے کا رواج تھا جو شریعت کی رو سے جائز نہیں ہے، لیکن فتاوای فیروز شاہی نہ تو اس کی بابت کوئی استفسار و جواب نقل کرتا ہے اور نہ تاریخی کتب سے یہ شہادت ملتی ہے کہ عہد سلطنت میں بٹہ کاٹنے کا رواج تھا۔

حکومت کے ذریعہ عام ضرورت کی چیزوں کی قیمت متعین کرنا[۲] جدید اقتصادی نظام کا ایک اہم جز ہے، عہد وسطی کے ہندستان میں سلطان علاء الدین خلجی نے اپنے مشہور معاشی اصلاحات کے تحت مارکٹ کنٹرول کا نظام نافذ کیا تھا۔ یہ نظام متعدد اصول و ضوابط کے علاوہ ضروری چیزوں کی قیمت کی تعیین و تجدید پر مبنی تھا[۳] اس کی وفات کے ساتھ اس نظام کا بھی خاتمہ ہو گیا۔ بعد کے کسی اور سلطان کے عہد میں اس طرح کے باقاعدہ کنٹرول کا ذکر نہیں ملتا، گرچہ بعض اشیاء کی تعیین قیمت کے حوالے ملتے ہیں۔

۱؎ فتاوای فیروز شاہی، ۳۰۹ب، ۳۱۰ الف، اس عام جواز سے قطع نظر فتاوٰی نے مضارب کیلئے سفتجہ کا جاری کرنا یا اس کا حاصل کرنا ناجائز قرار دیا ہے اس لئے کہ یہ قرض حاصل کرنے یا قرض دینے کی شکلیں ہیں جس کے لئے رب المال کی رضا کے بغیر مضارب کو حق حاصل نہیں ہے (۳۰۲ ب)

۲؎ فقہاء حنفیہ کے نزدیک حکومت کے ذریعہ اشیاء کی قیمت کا تعین جائز نہیں ہے۔ مالکی فقہاء قیمتوں میں غیر معمولی اضافہ کے وقت اور بحرانی حالات میں حکومت کو اس کا مجاز تصور کرتے ہیں (تفصیل کیلئے دیکھئے الہدایہ، جلد رابع ص ۵۵ھ، ابو یوسف، کتاب الخراج، القاہرہ، ۱۳۰۲ھ ص ۴۴، ابوالحسن علی الماوردی، الاحکام السلطانیہ، القاہرہ ۱۳۲۸ھ ص ۳۲۲۔

۳؎ برنی، تاریخ فیروز شاہی، ص ۳۱۵-۳۱۶۔

فیروز شاہ تغلق کے دور میں، عام خوشحالی ہونے کی وجہ سے حکومت کی جانب سے ایک باقاعدہ نظم کے تحت تسعیر کی ضرورت نہ محسوس کی گئی، تاہم شمس سراج عفیف کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ جب خام شکر کی قیمت میں غیر معمولی اضافہ ہوگیا تو سلطان نے اس کی سرکاری قیمت مقرر کی جس کی پابندی تاجروں و دکانداروں کے لئے ضروری قرار دی گئی[1] اسی طرح خوردنی تیل کی سپلائی میں جب کچھ تاجروں نے رکاوٹ ڈالنا شروع کیا جو اس کی قیمت میں اضافہ کا سبب بن گئی تو سلطان نے اس کی سپلائی کو حکومت کی تحویل میں لینے کا حکم دیا، جس کے نتیجے میں قیمتیں خود بخود نارمل سطح پر آگئیں[2]۔ ان متفرق حوالوں کے علاوہ انشاء ماہرو (فرامین، منشورات اور خطوط کا مجموعہ) میں تعیین قیمت کے مسئلہ پر عہد فیروز شاہی کے علماء کی ایک مفصل بحث مذکور ہے[3]۔ ان تمام باتوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ فیروز شاہ کے دور میں یہ مسئلہ جزوی طور پر حکومت کے نظم ونسق میں باقی رہا اور علماء کی مجلسوں میں بھی زندہ رہا۔ فتاویٰ فیروز شاہی میں ایک استفتاء کے جواب سے اس مسئلہ پر روشنی پڑتی ہے۔ اس کا ماحصل یہ ہے کہ حکومت کی جانب سے اشیاء کی قیمتوں کا تعیین جائز ہے۔ لیکن اگر کسی شیئ کی متعینہ قیمت اس کی قیمت خرید سے کم ہے یا بالفاظ دیگر متعینہ قیمت پر بیچنے میں تاجر یا دوکاندار کو خسارہ ہونے کا امکان ہے تو تعیین قیمت جائز نہ ہوگی[4] یہاں یہ ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ سلطان علاء الدین خلجی نے تعیین قیمت میں متعلقہ اشیاء کی پیداواری قیمت کو ملحوظ خاطر رکھا تھا[5] فتاوی

---

[1] عفیف، ص ۲۹۴-۹۵۔

[2] انشاء ماہرو، ص ۶۰-۶۱۔

[3] ایضاً، ص ۶۸-۷۳۔

[4] فتاوای فیروز شاہی، ۷۱ الف۔

[5] برنی، تاریخ فیروز شاہی، ص ۳۱۶۔

فیروز شاہی کی بحث میں علائی دور کی صدائے بازگشت سنائی دیتی ہے۔

سلطان علاء الدین خلجی نے مارکٹ کنٹروں کے تحت بازار کے دلالوں کے خلاف بھی سخت قدم اٹھایا تھا اور ان کے اثر و رسوخ کو کم کرنے کی کوشش کی تھی جو بقول برنی بازار کے بادشاہ بن بیٹھے تھے[1]۔ اس میں شبہ نہیں کہ علاء الدین اس مقصد میں کامیاب رہا۔ لیکن بعد کے دور بالخصوص عہد فیروز شاہی میں جب نظم و نسق میں سختی باقی نہ رہی اور حکومت نے نرم پالیسی اختیار کی تو دلالوں کی سرگرمیاں عود کر آئیں اور خرید و فروخت کی دنیا میں ان کا اثر و رسوخ دوبارہ قائم ہوگیا[2]۔ فتاوای فیروز شاہی میں ان کے مشاغل سے متعلق متعدد استفتاء اسی حقیقت کی نشاندہی کرتے ہیں[3]۔

معاشرتی و معاشی مسائل کے علاوہ حرب و جنگ کے امور سے بھی فتاوای فیروز شاہی میں بحث کی گئی ہے۔ چند دلچسپ مسائل جن کی بابت مولف نے استفتاء و فتوی نقل کیا ہے با تصویر ہتھیاروں کا استعمال[4]، جنگی مہموں میں عورتوں کی شرکت[5] اور قیدیوں کو مثلہ کرنا ہے[6]۔ ان مسائل پر مولف کی رائے دوسرے فقہاء سے کچھ مختلف نہیں ہے۔

---

[1] ایضاً، ص ۱۴۴ - ۱۴۵۔

[2] عہد وسطی کے ہندستان میں دلالوں کی مختلف سرگرمیوں پر مفصل معلومات کیلئے ملاحظہ کیجئے جناب احسن جاں قیصر کا مقالہ "دی رول آف بروکرس ان میڈیول انڈیا" (انڈین ہسٹاریکل ریویو، نئی دہلی، جلد اول، نمبر ۲، ۱۹۷۴ء، ص ۲۲۰ - ۲۴۶)۔

[3] فتاوای فیروز شاہی، ۳۵۵ الف - ۳۵۵ ب، ۴۱۰ الف - ۴۱۰ ب۔

[4] فتاوای فیروز شاہی، ۲۲۰ ب۔

[5] ایضاً، ۲۲۲ ب۔

[6] ایضاً، ۲۱۶ الف۔

لیکن اہم بات یہ کہ فتوحات فیروز شاہی جو عہد فیروز شاہی کے کارناموں کا ریکارڈ ہے اس طرح کے مسائل میں احکام شریعت کے نفاذ کا ذکر کرتا ہے[۱]، جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ مسائل واقعۃً سلطان کی توجہ کا باعث بنے۔

مزید براں فتاوای فیروز شاہی نے کچھ ایسے امور کی بابت استفتاء درج کیا ہے جو عہد سلطنت کے عسکری ضوابط میں شامل تھے۔ مثال کے طور پر اس وقت یہ دستور تھا کہ سپاہیوں کا نام ان کی شناختی وضاحت کے ساتھ عریض ممالک (فوجی امور کے ذمہ دار افسر) کے دفتر میں ایک رجسٹر میں درج کیا جاتا تھا۔ اس طرح ہر شہسوار کے گھوڑے پر ایک مخصوص نشان بھی بنایا جاتا تھا۔ یہ دونوں دستور جو سپاہیوں کی جانب سے تلبیس اور فریب دہی کو کم کرنے اور ان کی کارکردگی میں بہتری لانے کے لئے رائج تھے۔ نظم ونسق کی اصطلاح میں "حلیہ داغ" کے نام سے معروف تھے۔ گرچہ یہ ضوابط سلاطین دہلی کے ایجاد کردہ نہ تھے لیکن سلطنت کے فوجی نظام میں انھیں خاص اہمیت حاصل تھی[۲]۔ فتاوای فیروز شاہی میں سپاہیوں کے نام کے اندراج اور گھوڑوں کو نشان زدہ کرنے کی بابت جو فتویٰ دریافت کیا گیا ہے وہ حلیہ وداغ کی جانب ہی ایک اشارہ معلوم ہوتا ہے۔ فتویٰ کی رو سے ان میں کوئی شرعی قباحت نہیں ہے[۳]۔

مختصر یہ کہ فتاوای فیروز شاہی فقہاء متقدمین کی کتابوں کی محض توضیح وتوسیع نہیں

۱۔ فتوحات فیروز شاہی میں عمومی انداز میں مثلہ کی ممانعت اور جاندار اشیاء کی تصویروں والے سامان، ظروف وآلات کے استعمال پر پابندی کا ذکر ملتا ہے (ص ۱۱-۱۲)

۲۔ فخر مدبر، آداب الحرب والشجاعۃ (تہران ایڈیشن) ص ۲۷۶، برنی ص ۳۱۹، عفیف ص ۳۰۳۔

۳۔ فتاوای فیروز شاہی، ۲۲۰ الف، ۲۲۶ الف۔

بلکہ عہد وسطیٰ کے مختلف النوع مسائل کا اسلامی قوانین کی روشنی میں ایک جائزہ بھی ہے۔ مذکورہ بالا مسائل کے تجزیہ سے یہ بات بخوبی واضح ہوتی ہے کہ مولف نے متعدد ایسے مسائل پر اظہار خیال کیا ہے جو عہد وسطیٰ کے ہندوستان کے ساتھ مخصوص تھے۔ اس سے اہم یہ کہ ان عصری مسائل کے ضمن میں زیادہ تر وہ امور زیر بحث آئے ہیں جو بیرونی یا مقامی اثرات کے تحت مسلمانوں بالخصوص امرا و زعماء کی سماجی زندگی کا حصہ بن گئے تھے اور ان اصول و ضوابط پر روشنی ڈالی گئی ہے جو مختلف طبقوں کے درمیان معاشرتی تعلقات کے قیام کے لئے ضروری تھے۔ مزید براں ان مسائل کی وضاحت پر بھی خاص زور دیا گیا ہے جو حکومت کے نظم و نسق یا اس کی عام دلچسپی کے کاموں سے منسلک تھے۔ اس سے دو اہم نتیجے اخذ کئے جا سکتے ہیں۔ اول یہ کہ سلطان فیروز شاہ اس فقہی تالیف کے ذریعہ عمومی حیثیت سے اسلامی قوانین کی اشاعت کے ساتھ معاشرت کے اہم مسائل اور سماجی زندگی کے خاص پہلوؤں پر اسلامی شریعت کے نقطۂ نظر کو واضح کرانا اور لوگوں کو ان سے روشناس کرانا چاہتا تھا۔ اس کے علاوہ سیاسی و انتظامی امور سے متعلق اسلامی قوانین کی ترویج و تشہیر بھی اس سے مقصود تھی۔ اس لحاظ سے یہ فتاویٰ سلطنت نے مختلف شعبوں میں احکام شرعیہ کے نفاذ کے لئے سلطان کی کوششوں کا ایک حصہ کہا جائے گا۔ دوسرے یہ کہ اس کا بھی قوی امکان ہے کہ سلطان اس مجموعہ فتاویٰ کی وساطت سے اپنے سیاسی و انتظامی اقدامات پر عمومی حیثیت سے مہر جواز ثبت کرنا چاہتا تھا جیسا کہ سوالات کی نوعیت اور ان کے انداز استفسار سے ظاہر ہوتا ہے اور یہ تاریخی شواہد سے بھی ثابت ہے کہ سلطان فیروز شاہ نے اپنے دوران حکومت ایک دو نہیں متعدد بار سیاسی یا انتظامی امور کی انجام دہی سے قبل نہ صرف علماء کی رائے حاصل کی بلکہ عوام کو یہ باور کرانا بھی چاہا کہ اس نے متعلقہ اقدام علماء کے مشورہ سے کیا ہے۔

فتاوای فیروز شاہی کی تالیف کے پیچھے جو بھی عوامل کارفرما رہے ہوں یہ حقیقت اپنی جگہ مسلم ہے کہ یہ مجموعۂ فتاویٰ عہد وسطیٰ کی علمی و سرکاری زبان اور استفتاء و فتویٰ کے عام پیرایہ میں اسلامی فقہ کو مرتب کرنے اور اسے رواج دینے کی ایک گرانقدر کوشش ہے۔ یہ عہد سلطنت کا ایک عظیم فقہی کارنامہ ہے جس کی اہمیت و افادیت سے آج بھی انکار نہیں کیا جاسکتا۔

سرسیّد، ایک مورّخ کی حیثیت سے

از سید محمود احمد برکاتی، کراچی

سرسید احمد خاں (۱۸۱۷ - ۱۸۹۸ء) ۱۹ ویں صدی کی ایک اہم شخصیت تھے - وہ ایک سیاسی و سماجی مدبر و قائد بھی تھے اور ادیب و مصنف بھی، اور ان دونوں جہتوں سے مسلسل موضوع بحث و گفتگو رہے ہیں۔

ان کی بیش تر تحریروں کے موضوعات دینی یا سیاسی یا تاریخی ہیں۔ ان کے رسائل و کتب کی زیادہ تعداد تاریخ و سیرت سے متعلق ہے، ان کی سب سے پہلی اور سب سے آخری کتابیں بھی تاریخ و سیرت ہی کے موضوع پر ہیں اور کہا جاسکتا ہے کہ ان کا رجحان تاریخ کی طرف زیادہ تھا۔

ان کے تاریخی رسائل و کتب کی ترتیب و تفصیل یہ ہے:

۱- جام جم (۱۸۳۹ء)

۲- جلاء القلوب (۱۸۴۳ء)

۳- آثار الصنادید (۱۸۴۷ء)

مضمون نگار: کراچی (پاکستان) کے مشہور طبیب اور صاحب قلم۔

۴۔ سلسلۃ الملوک (۱۸۵۲ء)

۵۔ تاریخ بجنور (۱۸۵۶ء)

۶۔ آئین اکبری (تدوین) (۱۸۵۶ء)

۷۔ تاریخ سرکشی ضلع بجنور (۱۸۵۹ء)

۸۔ لائل محمڈنز آف انڈیا (۱۸۶۱ء)

۹۔ تاریخ فیروز شاہی (تدوین) (۱۸۶۲ء)

۱۰۔ تزک جہانگیری (تدوین) (۱۸۶۳-۶۴ء)

۱۱۔ الخطبات الاحمدیہ (۱۸۷۲ء)

۱۲۔ قدیم نظام دیہی ہندوستان (۱۸۷۸ء)

۱۳۔ سیرت فریدیہ (۱۸۹۶ء)

ذیل میں ان میں سے چند کا جائزہ اور مطالعہ کیا گیا ہے کہ وہ تاریخ نویسی اور قدیم کتب تاریخ کی تصحیح و تدوین میں کس حد تک کامیاب رہے اور اس طرح ان کا مورخانہ مقام کیا متعین ہوتا ہے؟

آثار الصنادید

سرسید کی تاریخی تصانیف میں اس کتاب کو خصوصیت حاصل ہے۔ اس کتاب کے ایک حصے (باب چہارم) میں ایک سو بیس خاصان حضرت دہلی کے سوانح ہیں اور ایک حصے میں دہلی اور اس کے اطراف کی تقریباً دو سو[۲۰۰] عمارات کا بیان ہے، یہ کتاب پہلی بار ۱۸۴۷ء میں شائع ہوئی تھی، دوسری بار مصنف ہی نے اسے باب چہارم[ؑ] حذف کر کے ۱۸۵۴ء میں شائع کیا

ع۔ باب چہارم تذکرۂ اہل دہلی کے نام سے قاضی احمد میاں اختر نے ۱۹۵۵ء میں انجمن ترقی اردو کراچی سے شائع کیا تھا، مقالات سرسید میں بھی صرف یہی باب شائع کیا گیا ہے، عمارات دہلی کا حصہ حذف کر دیا گیا ہے۔

تھا، تیسری بار ۱۸۷۶ء نول کشور پریس سے اور چوتھی بار ۱۹۰۴ء میں نامی پریس کان پور سے شائع ہوئی، پھر ۱۹۶۵ء میں (مقالات سرسید کے ۱۶ ویں حصے کے طور پر) لاہور سے ۱۹۶۵ء میں دہلی سے اور ۱۹۶۶ء میں کراچی سے شائع ہوئی۔ کراچی کا ایڈیشن نامور محقق ڈاکٹر سید معین الحق نے مرتب کیا ہے اور اپنے محققانہ حواشی سے داد تحقیق دی ہے۔

آثار الصنادید کی تالیف میں سرسید نے محنت شاقہ برداشت کی، زر کثیر صرف کیا اور عمارات کے کتبے پڑھنے میں پرخطر ذرائع کے استعمال تک میں باک نہیں کیا۔ بحیثیت مجموعی دہلی کے آثار قدیمہ پر یہ ایک قابل قدر کتاب ہے۔

آثار میں سرسید نے بعض عمارات کی بنا و تعمیر کے سلسلے میں اپنی لاعلمی و نارسائی کا اظہار کیا ہے اور بعض عمارات کو اصل بانی کے بجائے دوسرے سے منسوب کر دیا ہے اور بعض دوسرے تسامح ان سے سرزد ہوئے ہیں، ذیل میں ان میں سے چند کی نشان دہی مقصود ہے۔

(۱) عمارات ہزار ستون، سلطان محمد تغلق (ف ۷۵۲ھ/۱۳۵۱ء) نے اپنے اختیار کردہ لقب عادل کی مناسبت سے عادل آباد کے نام سے جو شہر بسایا تھا اس میں محلات شاہی کو ہزار ستون کہا جاتا ہے، اس عمارت کے متعلق سرسید کا بیان ہے کہ[۱]

"ہزار ستون سنگ خارا کے اس میں لگے ہوئے تھے"

مگر ابن بطوطہ جو محمد بن تغلق کے عہد میں دہلی آیا تھا اس کے ستونوں کو لکڑی کے بتاتا ہے[۲]

"اس کی بنا لکڑی کے ستونوں پر زمین سے بلندی پر رکھی۔"

---

۱ ص۵ آثار الصنادید مدونہ ڈاکٹر سید معین الحق، کراچی ۱۹۶۶ء

۲ ص۶۲ سفرنامۂ ابن بطوطہ جلد دوم، مدونہ خان صاحب محمد حسین ایم اے، لاہور، ۱۸۹۸ء

(۲) ست پُلہ، سر سید نے اس کو سلطان فیروز شاہ کی تعمیر لکھا ہے[۱] مگر شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے اخبار الاخیار[۲] میں دو مقامات پر اسے محمد بن تغلق کی تعمیر لکھا ہے، خان شاکی بھی یہی تحقیق ہے[۳]۔

(۳) نیلا بُرج، سر سید نے اس کے بانی اور عہد بنا سے لاعلمی ظاہر کی ہے[۴] یہ فہیم خاں کا مقبرہ ہے جو خان خاناں عبدالرحیم خاں کے عزیز اور ندیم تھے اور خان خاناں نے ۱۶۲۴ء میں بنوایا تھا[۵]۔

(۴) مسجد قلعہ، سر سید نے اس کی تعمیر ہمایوں سے منسوب کی ہے حالانکہ یہ شیر شاہ نے ۱۵۴۱ میں بنوائی تھی[۶]۔

(۵) کابلی دروازہ، سر سید نے اس کے عہد بنا سے لاعلمی ظاہر کی ہے، ڈاکٹر سید معین الحق لکھتے ہیں کہ[۷]

"اس کی تعمیر غالباً شیر شاہ کے ابتدائی دور یعنی ۱۵۴۰ء میں ہوئی"

(۶) مسجد قوت الاسلام، سر سید نے اس کے متعلق یہ رائے ظاہر کی ہے کہ رائے پتھورا کے بنا کردہ مندر کو توڑ کر سلطان معزالدین محمد بن سام نے اس بت خانے کی جگہ یہ مسجد تعمیر کروائی تھی[۸]۔

۱۔ آثار، طبع کراچی ص ۲۲

۲۔ ص ۱۲۷ ص ۲۱۵ اخبار الاخیار مطبع ہاشمی میرٹھ۔

۳۔ ص ۲۸۷ ڈلہی پاسٹ اینڈ پریزنٹ، لندن ۱۹۰۲ء، ڈاکٹر سید معین الحق

۴۔ ص ۳۲ آثار ۵۔ ڈاکٹر سید معین الحق ص ۳۲

۶۔ ڈاکٹر سید معین الحق ۷۔ ڈاکٹر سید معین الحق ص ۶۰

۸۔ آثار ص ۶۶

مگر ڈاکٹر سید معین الحق نے اس کی تردید کی ہے وہ لکھتے ہیں کہ

"دور جدید کے اکثر مورخوں نے قرون وسطی کی تصانیف
کے بیانات کو صحیح طور پر نہیں سمجھا اور ان کے الفاظ کے
ظاہری معنی لئے ہیں جس سے بہت سے گم راہ نتائج اخذ
کرنے میں ان کو سہولت ہوتی ہے۔"

ان کا بیان ہے کہ اس مسجد کی تعمیر قطب الدین ایبک (۶۰۷ھ/۱۲۱۰ء) نے کروائی اور شمس الدین ایلتمش (۶۳۳ھ/۱۲۳۶ء) نے اس کی توسیع کی اور

"اس موقع پر کسی مندر یا شکستہ عمارت کا ملبہ استعمال
کرنے کی شہادت نہیں ملتی" (ص ۶۵)۔

(۷) حوض خاص، سر سید نے اس کا بانی فیروز شاہ کو لکھا ہے (ص ۱۹) مگر ڈاکٹر معین الحق نے ظفر نامۂ تیموری کے حوالے سے لکھا ہے کہ یہ علاء الدین خلجی (ف ۱۳۱۹ء) نے بنوایا تھا اور اسی لئے ابتدا میں یہ حوض علائی کہلاتا تھا، امیر تیمور نے دہلی پر حملے کے وقت اسی حوض کے کنارے اپنا کیمپ قائم کیا تھا۔ فیروز شاہ نے اس کی مرمت کروائی تھی (ص ۱۰۹)

سفرنامۂ ابن بطوطہ کے مترجم و محشی مولوی محمد حسین نے سر سید کا تعاقب کیا ہے[1]

یہ غلطی سید صاحب کو کہنے سے واقع ہوئی ہے، لیکن
فتوحات فیروز شاہی سے معلوم ہوتا ہے کہ فیروز شاہ نے
فقط اس حوض کو صاف کر کے اس کی مرمت کرائی تھی، یہ

---

[1] سفرنامہ ابن بطوطہ جلد دوم ص ۲۷ ۔

حوض دراصل سلطان علاء الدین خلجی کا بنایا ہوا ہے۔"

(۸) موٹھ کی مسجد کے بانی کے متعلق سرسید نے اپنی لاعلمی ظاہر کی ہے، ڈاکٹر سید معین الحق نے خلاصۃ التواریخ کے حوالے سے لکھا ہے کہ یہ مسجد سکندر لودھی کے درباری (اور طبیب) بھوہ خاں بن خواص خاں نے بنوائی تھی۔ (ص ۱۱۱)

(۹) فیض نہر، اس کے متعلق سرسید نے لکھا ہے کہ یہ نہر فیروز شاہ بن سالار رجب نے بنوائی تھی (ص ۱۵۷) مگر درحقیقت یہ فیروز شاہ خلجی نے ۱۲۹۱ء میں تیار کروائی تھی (ڈاکٹر سید معین الحق)

تزک جہانگیری[1]

اس کتاب میں جہانگیر نے ۱۰۱۴ھ سے ۱۰۳۱ھ تک کے حالات و واقعات خود اپنے قلم سے لکھے اور بعد کے سالوں کے اپنے درباری معتمد خاں سے لکھوائے ہیں۔ سرسید نے یہ کتاب ۱۸۶۴ء میں مدون کر کے شائع کی تھی، سرورق پر اردو میں لکھا ہے:

"بہ تصحیح نیاز مند درگاہ سید احمد بقالب طبع در آمد"

انگریزی میں ہے:

"ایڈیٹڈ بائی سید احمد، پرنٹڈ ہز پرائیویٹ پریس
1884 اے ڈی / H1281"

ابتدا میں ۲۱ صفحات کا مقدمہ ہے، اس کے بعد پھر ایک سرورق اس پر انگریزی میں ہے:

---

[1] معلوم نہیں کیوں، ڈاکٹر محمود حسین خاں اور ڈاکٹر سید معین الحق جیسے فضلا نے سرسید کی تاریخ نویسی پر اپنے مقالات میں تزک جہانگیری کا مطلق ذکر نہیں کیا، فہرست تصانیف تک میں اس کتاب کا نام نہیں دیا۔

"ایڈیٹڈ بائی سید احمد خاں غازی پور، پرنٹڈ ایٹ ہز پرائیوٹ
پریس 1863 اے ڈی / 280/ HI"

تصحیح وتدوین، کسی کتاب کے متعدد مخطوطات کو سامنے رکھ کر ایک صحیح نسخے کی ترتیب کا نام ہے متن کے بیانات کے صواب وخطا کی ذمے داری مدون پر نہیں ہوتی اور مدون کا فرض سمجھا جاتا ہے کہ چاہے مصنف و متن کے بیانات اس کے عقائد سے متصادم ہی کیوں نہ ہوں، ان کو جوں کا توں، من وعن، کسی حرف کے حک و اضافے حتیٰ کہ اعراب کی تصحیح کے بغیر نقل کر دے۔ مدون کو یہ حق اور اختیار ضرور حاصل ہوتا ہے کہ وہ پاورقی میں مصنف کے بیان کی تصحیح وتغلیط کر دے، لیکن یہ بات تصحیح وتدوین کے اصول و روایات کے قطعاً خلاف ہے کہ وہ مصنف کی کسی عبارت کو گم راہ کن، خلاف عقائد یا خلاف عقل یا زبان وبیان کے لحاظ سے غلط قرار دے کر حذف یا تبدیل کر دے۔

سرسید کی تزک جہانگیری میں دو ایسے مقامات علم ونظر میں آئے ہیں جہاں انھوں نے مصنف کی عبارت کو کتاب سے حذف اور خارج کر دیا ہے۔

(۱) ابوالفضل کے قتل کا جہاں ذکر ہے وہاں جہانگیر نے ابوالفضل پر جو فرد جرم لگائی ہے اس میں یہ جملہ بھی تھا:

"در پیرانہ سالی پدرم را از راہ مستقیم باز داشت"

مگر سرسید کی مدونہ تزک جہانگیری میں یہ جملہ نہیں ہے، مولانا نسیم احمد فریدی لکھتے ہیں کہ "میں نے ایک مخطوطہ تزک (مدرسہ اشاعت العلوم بریلی) میں یہ عبارت دیکھی تھی"۔ [۱]

جہانگیر کا یہ جملہ، فرد جرم کی نوعیت ایک دوسری شکل میں پیش کرتا ہے اور یہ تاثر

---

[۱] ص۵ الفرقان (افادات گیلانی نمبر، جولائی ۵۷ء) لکھنؤ

ہوتا ہے کہ ابوالفضل سے جہانگیر کو عداوت صرف ذاتی بنیادوں پر نہیں تھی بلکہ وہ اس کے افکار و آرا کو راہ مستقیم سے منحرف تصور کرتا اور اسے اپنے والد کے لئے گم راہ کن تصور کرتا تھا اور یہ جملہ خارج ہو جانے کے بعد، ابو الفضل کے قتل کا محرک جہانگیر کی اس سے ذاتی رنجش محسوس ہوتی ہے۔

(۲) جہانگیر کو ایک بار ۱۰۱۶ھ میں سات بنگالی بازی گروں اور شعبدہ بازوں نے اپنے ہنر دکھائے تھے اور جہانگیر اور اس کے درباریوں نے دو رات دن مسلسل بیٹھ کر یہ تماشا دیکھا تھا اور اپنی تزک میں حیرت کے ساتھ اس کا تذکرہ کیا تھا

مگر سرسید نے تزک سے یہ مقام حذف کر دیا،

ابن بطوطہ نے چین میں ایسے ہی حیرت ناک کرتب دیکھے تھے اور اپنے سفرنامے میں ان کا ذکر کیا تھا، مولوی محمد حسین نے سفرنامے کے ترجمے کے دوران اپنے حواشی میں تائید کے طور پر جہانگیر کا یہ بیان نقل کرنا چاہا جو انھوں نے تزک جہانگیری میں دیکھا تھا مگر ان کو اس وقت تزک کا وہ ایڈیشن دست یاب ہوا جو سرسید نے شائع کیا تھا، اور اس میں یہ واقعہ انھیں نہیں ملا، اس لئے انھوں نے طباطبائی کی سیر المتاخرین (جلد اول صفحہ ۲۴۳) سے دربار جہانگیر کا یہ واقعہ نقل کیا۔ چنانچہ خود لکھتے ہیں:

> مجھے تزک جہانگیری کا جو نسخہ ملا وہ تو اتفاقاً علی گڑھ کا چھپا ہوا تھا اس لئے یہ عبارت میں نے سیر المتاخرین سے ترجمہ کی ہے تزک جہانگیری مطبوعہ علی گڑھ کے نسخے میں یہ مقام سید احمد نے نکال ڈالا ہے۔

اس کے بعد مولوی محمد حسین نے سرسید کے اس فعل کے متعلق اپنی رائے یوں ظاہر کی ہے

> کسی غیر کی کتاب میں یہ تصرف ہر طرح سے مذموم ہے، ایڈیٹر یا محشی یا نقل کرنے والے فقط اس قدر کر سکتے ہیں جیسا کہ سیر المتاخرین

کے مصنف نے یہ تماشے نقل کر کے لکھ دیا ہے کہ فقیر از کتابے کہ انتساخ نمودہ چنیں نوشتہ اند اگرچہ معقول نیست والعہدۃ علی الراوی۔"

پھر اس کے بعد توجیہ کرتے ہیں

"غالباً سید صاحب مرحوم کو اس بے جا تصرف پر اس بات نے آمادہ کیا ہوگا کہ بازی گردں کے ایسے تماشے دکھانا ان (سرسید) کی کرامات اور معجزات کے انکار کو ضعف پہنچاتا ہے کیوں کہ تماشے کا راوی خود جہانگیر بادشاہ تھا جس کی عادت مبالغہ کرنے کی نہیں ہے اور اس کی قوت مشاہدہ بھی مسلّم تھی تماشے کو وہ اپنی آنکھوں سے دیکھنا تبلاتا تھا" ص ۲۲۲

ہماری رائے میں مولوی محمد حسین نے توجیہ صحیح کی ہے اور سرسید کی اس کمزوری کی صحیح نشان دہی کی ہے جس نے ان کو اس بے جا تصرف پر آمادہ کیا۔

آخر میں سرسید کے ایک حاشیے کا ذکر بھی دلچسپی کا موجب ہوگا، جو انھوں نے تزک کی ایک عبارت پر لکھا ہے۔

جہانگیر نے تزک میں ایک جگہ لکھا ہے کہ ایک شخص نے چار مرقعے پیش کئے جو پستے کے چھلکے کے برابر ہاتھی دانت کے تھے ان میں سے چوتھے مرقعے میں ایک درخت کے نیچے حضرت عیسیٰؑ کو بیٹھا دکھایا تھا (تزک ص ۹۷) اس پر سرسید نے حاشیہ لکھا کہ

غالباً ایں کارنامہ از کارنامہائے کاری گران فرنگ بودہ و بدستش افتادہ آں را از نام کارنامۂ خود گزرانید	غالباً یہ کسی یورپین صناع کا کارنامہ تھا جو اس شخص کے ہاتھ لگ گیا اور اس نے جہانگیر کو اپنے نام سے پیش کر دیا۔

اور دلیل یہ دی ہے کہ ایک مسلمان کی حضرت عیسیٰؑ کی تصویر بنانے کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی"
اس پر مولانا شبلی نے تعاقب کیا ہے اور لکھا ہے کہ

"سید صاحب کو اس کا یقین نہیں آسکتا کہ کوئی ہندوستانی شخص بھی ایسا کمال دکھا سکتا ہے، اس لئے فرماتے ہیں کہ کسی یورپین نے بنائی ہوگی اور اس پر قرینہ یہ قائم کرتے ہیں کہ چوتھے مرقع میں حضرت عیسیٰؑ کی تصویر ہے خوش اعتقادی کی یہ اخیر حد ہے[1]"

سلسلۃ الملوک

سرسید نے ۱۸۵۲ء میں دہلی کے پانچ ہزار سالہ فرماں رواؤں کا ایک جدول (چارٹ) سلسلۃ الملوک کے نام سے شائع کیا تھا اور اس کو آثار الصنادید کی اشاعت ثانیہ کے آغاز میں شامل کر دیا تھا جو ۱۸۵۲ء میں طبع ہو گئی تھی مگر ۱۸۵۴ء میں شائع ہو سکی۔
اس جدول میں دہلی کے دو سو دو (۲۰۲) راجاؤں اور بادشاہوں کے نام اور دوسری ضروری تفاصیل ہیں، آغاز سے ۱۸۵۲ء تک کے ہر فرماں روا کے لئے ایک خانہ مخصوص کیا گیا ہے، جب اس جدول کے آخری حصے پر نظر ڈالتے ہیں اور ۱۹۹۔ ۲۰۰۔ ۲۰۱ اور ۲۰۲ نمبر کے خانوں کو پڑھتے ہیں تو ٹھٹک کر رہ جاتے ہیں۔ دہلی کے آخری شاہوں کے خانے یوں تبدیل ہونا چاہیئے تھے۔

شاہ عالم ثانی جلوس ۱۷۵۹ء وفات ۱۸۰۶ء
اکبر شاہ ثانی جلوس ۱۸۰۶ء وفات ۱۸۳۷ء
بہادر شاہ ثانی جلوس ۱۸۳۷ء

مگر ان کے بجائے یہاں شاہان انگلستان "خانہ نشین" نظر آتے ہیں۔

---

[1] مقالات شبلی حصہ اول صفحہ ۱۷۴

شاہ جارج سوم "فتح دہلی" ۱۸۰۳ء انتقال ۱۸۲۰ء

شاہ جارج چہارم جلوس ۱۸۲۰ء انتقال ۱۸۳۰ء

شاہ ولیم چہارم جلوس ۱۸۳۰ء انتقال ۱۸۳۷ء

ملکۂ وکٹوریہ جلوس ۱۸۳۷ء

پہلے تو یہ سوچتے ہیں کہ انہی سر سید نے اس سے ۱۳ سال پہلے ۱۸۳۹ء میں اسی قسم کا ایک جدول (جام جم) شائع کیا تھا جس میں دہلی کے صرف مسلم فرماں رواؤں کے نام تھے (امیر تیمور سے بہادر شاہ ثانی تک) اس وقت بھی تو لارڈ لیک دہلی کو "فتح" کر چکا تھا مگر اس میں شاہ عالم ثانی بھی تھے، اکبر شاہ ثانی بھی اور بہادر شاہ ثانی بھی پھر آخر ۱۳ سال میں حالات میں ایسا کون سا انقلاب آگیا کہ یہ حضرات بادشاہ نہیں رہے اور شاہان انگلستان فرماں روا ہو گئے؟

پھر یہ سوال ذہن میں پیدا ہوتا ہے کہ جب اکبر شاہ ثانی دہلی کے فرماں روا نہیں ہوئے تھے تو سر سید کے نانا کس کے وزیر اعظم مقرر ہوئے تھے اور انھیں نواب دبیر الدولہ، امین الملک بہادر مصلح جنگ وغیرہ خطابات کس نے اور کس حیثیت سے دیئے اور ان دبیر الدولہ نے وہ سکے کس کے نام سے ڈھالے تھے جو بقول آپ کے غدر تک رائج رہے۔ جب اکبر شاہ ثانی فرماں روا نہیں رہے تھے تو ان کے نام کے سکے کیوں مروج تھے [1]۔

---

[1] واضح رہے کہ سر سید نے اپنے وصال سے صرف ۲ سال پہلے ۱۸۹۶ء میں اپنے نانا خواجہ فرید الدین کی سوانح سیرت فریدیہ کے نام سے شائع کی تھی اس کے سرورق پر خواجہ کے لئے یہ پورے خطابات تحریر کئے تھے اور اکبر شاہ ثانی کے وزیر اعظم بنائے جانے کے واقعے کو ان کی زندگی کے سب سے اہم اور نمایاں واقعے کے طور پر لکھا تھا اور یہ بھی لکھا تھا کہ شاہ کے سامنے دربار میں ہر درباری کو کھڑا رہنا پڑتا تھا مگر شاہ نے خواجہ کو ایک جریب (چھڑی) عطا کی تھی تاکہ اس کے سہارے کھڑے رہیں۔ اختر لونی کو بھی چھڑی عطا ہوئی تھی یہ ایک بڑا اعزاز تھا جو شاہوں کی جانب سے رعایا کے کسی فرد کو عطا ہوتا تھا۔ سر سید نے اس پر افتخار کا اظہار کیا ہے۔

سرسید کے نانا کے خاص دوست اختر لونی (اکٹر لونی) کو اختر الانام فخر الانام وفادار خاں بہادر ظفر جنگ کے خطابات کس نے دیئے تھے؟ اور یہ اختر لونی کے عہدے ریزیڈنٹ کا کیا مطلب تھا؟ اور یہ ریزیڈنٹ کس کی طرف سے اور کس کے دربار میں تھے؟ اور دربار عام کے موقعوں پر ان کے سامنے کھڑے کیوں ہوتے تھے؟ بیٹھ کیوں نہیں جاتے تھے اور نذریں کیوں پیش کرتے تھے۔؟

خود سرسید کو جواد الدولہ عارف جنگ کا خطاب بہادر شاہ نے کس حیثیت سے دیا تھا؟ اور اس خطاب کو وہ ۱۸۵۲ء میں ہی نہیں، ۱۸۵۷ء میں ہی نہیں ۱۸۹۶ء تک کیوں بڑے فخر اور اہتمام سے استعمال کرتے رہے۔؟

بہادر شاہ ثانی جب فرماں روا نہیں رہے تھے بلکہ تخت نشین ہی نہیں ہوئے تھے تو ان کے نام کا سکہ کیوں رائج ہوا تھا جس کا شعر آپ نے جام جم میں درج کیا ہے؟

ان سوالات کے پیدا ہونے کا سبب یہ ہے کہ صورت حال بالکل مختلف تھی۔

اصل میں اس سے تو کسی کو انکار نہیں کہ ۱۸۰۳ء میں دلی پر انگریزوں کا قبضہ ہوگیا تھا مگر برعظیم کے باحمیت باشندے اس کو سقوط دہلی کہتے ہیں "فتح دہلی" نہیں، بعض مواقع پر بعض حقائق سے صرف نظر ہی معیار شرافت اور تقاضائے حمیت ہوتا ہے تو قومی وملی نقطۂ نظر سے یہ سقوط دہلی تھا، دہلی پر انگریزوں کا تسلط تھا، یہ اہل وطن کے لئے کوئی گوارا اور قبول خاطر خبر نہیں تھی، ایک ناگوار حقیقت اور بار گوش خبر تھی، اس لئے ساکنان حضرت دہلی، خواہ مخواہ حکم کمپنی بہادر کا مانتے تھے مگر مرکز عقیدت لال قلعہ تھا، تخت طاؤس تھا، "بادشاہ سلامت" تھا۔

جہاں تک قانون کا تعلق ہے اس کی رو سے بھی حکومت لال قلعے کے مکینوں ہی کی تھی چاہے اس میں انگریزوں اور ایسٹ انڈیا کمپنی کی سیاسی مصلحت ہی کیوں نہ ہو مگر وہ بھی قانوناً بادشاہ اکبر شاہ ثانی اور بہادر شاہ ثانی ہی کو کہتے تھے، سکہ انہی کے نام

کا ڈھالا جاتا اور چلتا تھا، ریزیڈنٹ ان کے دربار میں بیٹھ نہیں سکتا تھا، کھڑا رہتا تھا اور بادشاہ تخت طاؤس پر بیٹھتا تھا۔

مختصر یہ کہ ۱۸۵۷ء میں مغل فرماں رواؤں کی جگہ لندن کے شاہوں کو دہلی کا بادشاہ ظاہر کرنا، نہ اظہار حقیقت تھا نہ اہل وطن کے جذبات کی ترجمانی تھی، نہ اس کی بظاہر کوئی ضرورت لاحق ہوتی تھی، نہ ایسا کرنے سے انگریز کے ناخوش ہونے کا اندیشہ تھا۔ "سن ستاون" کے انقلاب سے ۵/۶ سال سے پہلے شاہان دہلی کو اس طرح "معزول" کرکے شاہان انگلستان کو دہلی پر مسلط کر دینا سرسید کا کوئی اضطراری اقدام نہیں تھا جو بے ارادہ اٹھ گیا ہو یا جس پر انھیں ندامت ہو، یہ ان کا سوچا سمجھا اقدام تھا جس پر انھیں ندامت نہیں فخر تھا وہ اس کا اخفا نہیں چاہتے تھے، اعلان کرتے تھے فرماتے ہیں:

> "۱۸۵۴ء میں جب میں نے ایک تاریخ دہلی کی پرانی اور اگلی عمارتوں کی لکھی تو سلسلہ سلطنت مغلیہ ۱۸۰۳ء سے یعنی جب سے لارڈ لیک، سپہ سالار سلطنت انگلشیہ نے دہلی کو فتح کیا، منقطع کیا اور ہندوستان کی سلطنت سلسلہ شاہان انگلستان کا قائم کیا، اس سے یقین ہو سکتا ہے کہ اس ہنگامے (سن ستاون) سے پہلے میری نیت یہی تھی کہ تمام اہل ہندوستان جان لیں کہ اب سلطنت خاندان مغلیہ کی ختم ہو گئی اور ہندوستان کی بادشاہت شاہان انگلستان کی ہے اس لئے تمام "رعایا" کو اپنے بادشاہ اور گورنمنٹ انگلشیہ کی خیر خواہی اور اس سے محبت پیدا کرنی چاہیئے"[1]

---

[1] لائل محمڈنز آف انڈیا، مطبوعہ مفصلائٹ پریس، آگرہ

سرسید نے اب ان افکار و نظریات کی بنا پر خود کو ان عام اہل وطن سے کاٹ لیا تھا، جو ۵/۶ سال بعد ۱۸۵۷ء میں انگریز کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے تھے، وہ انگریز کے وفاداروں میں شامل ہو گئے تھے اور ان کی حسرتیں، دعائیں اور امانتیں کمپنی کے لئے تھیں اور ہم سیرت فریدیہ کے مقدمے میں تفصیل سے اس پر اظہار خیال کر چکے ہیں۔ اس وقت اس حقیقت کا اظہار مقصود ہے کہ ایسا کر کے انھوں نے تاریخ نویس کی حیثیت سے صرف نظر کیا اور اپنے سیاسی عزائم اور عقائد کا بے موقع ابلاغ کیا ہے، حقیقت پسندی اور دیانت داری کے بجائے اپنی خواہشوں کو انھوں نے حقیقت فرض کر لیا اور دوسروں سے اس کو منوانا چاہا تھا۔

سیرت فریدیہ

سرسید کی یہ آخری تالیف ہے جو پہلی بار مطبع مفید عام آگرہ سے ۱۸۹۶ء میں طبع ہوئی پھر ۱۹ء میں شائع ہوئی اور تیسری بار خاکسار نے اس پر حواشی اور طویل مقدمہ لکھ کر ۱۹۶۴ء میں شائع کیا۔ (پاک اکیڈمی، کراچی)

اس مقدمے میں ہم سیرت فریدیہ پر ایک 'حیات' اور 'سیرت' کی حیثیت سے تفصیلی اظہار خیال کر چکے ہیں، اس وقت اختصار کے ساتھ اس کے کمزور پہلوؤں کی نشان دہی پر اکتفا کرتے ہیں۔

سرسید نے یہ کتاب اپنے نانا خواجہ فریدالدین کی سوانح کے طور پر لکھی تھی جو اکبر شاہ ثانی کے وزیر اعظم رہے تھے اور جنھیں شاہ نے دبیرالدولہ امین الملک مصلح جنگ کا خطاب دیا تھا، اور سرسید نے یہ خطاب بشمول سرورق پوری کتاب میں استعمال کیا ہے اور ۱۸۹۶ء میں کیا ہے۔

اس کتاب پر ایک 'حیات' کی حیثیت سے جب ہم نظر ڈالتے ہیں تو کہنا پڑتا ہے کہ یہ ایک غیر معیاری اور ناقص و نامکمل سوانح ہے، اردو میں اس سے پہلے حالی و شبلی، حیات سعدی اور المامون شائع ہو چکی تھیں ان سے اس کتاب کا موازنہ کرنے پر مایوسی ہوتی ہے اور سرسید سے منسوب کر کے تکلیف ہوتی ہے۔

صاحب سوانح کی تعلیم کا بیان نہ ہونے کے برابر ہے، ۳۵ سال کی عمر میں ریاضی کی تعلیم

کے لئے ان کے لکھنؤ جانے کے ذکر پر سرسید نے یہ باب ختم کر دیا ہے، اس کا کوئی ذکر نہیں کیا کہ اس عمر تک انھوں نے کن کن علوم کی تحصیل کی تھی ؟ کن کن اساتذہ سے فیض حاصل کیا تھا ؟ ریاضی کی تحصیل کیلئے دہلی کے فضلاء ریاضی کو چھوڑ کر لکھنؤ جانے کے کیا اسباب تھے ؟

خواجہ کے حلقۂ احباب کی کوئی جھلک قاری کو نہیں دکھائی، حال آں کہ کسی شخص کے مقام کے تعین اور مذاق کے تعارف کے لئے اس کے حلقۂ احباب سے تعارف کرانا ضروری ہوتا ہے، وہ کس معیار کا آدمی تھا؟ کس قسم کے افراد میں اس کی آمد و رفت اور نشست و برخاست تھی ؟

اولاد و احفاد کا تذکرہ بڑا ناقص ہے، خواجہ کی وفات ۱۸۲۸ء میں ہوئی تھی۔ ان کی وفات کے ۶۸ برس بعد شائع ہونے والی اس کتاب میں ان کے صرف بیٹوں کے نام ہیں حال آں کہ یہ وہ وقت ہے کہ جب خواجہ کے نواسے (سرسید) کے پوتے (راس مسعود) ہوشیار ہو گئے تھے، ظاہر ہے کہ خواجہ کے بیٹوں کے تو پوتے بھی صاحب اولاد ہوں گے مگر ان کا کوئی ذکر نہیں کیا گیا۔

خواجہ کے لئے لکھا ہے کہ وہ سات سو روپے ماہوار پر مدرسۂ کلکتہ کے سپرنٹنڈنٹ رہے تھے اولاً تو ۱۸۳۹ء میں جام جم میں سرسید نے خواجہ کو مدرسہ کا نخستین مدرس (مدرس اول) لکھا ہے (ص۲۰) اور اس کتاب میں سپرنٹنڈنٹ لکھ رہے ہیں؟ ان دونوں اقوال میں تطبیق کی ضرورت ہے، ثانیاً مدرسہ کلکتہ کی (جسے مدرسۂ عالیہ بھی کہا جاتا ہے) ایک مبسوط تاریخ مولوی عبدالستار نے لکھی ہے اس کی رو سے نہ صرف اس سن میں بلکہ کسی بھی زمانے میں مدرسے میں سپرنٹنڈنٹ کا عہدہ نہیں رہا اور پھر خواجہ فریدالدین نامی کوئی بزرگ اس مدرسے کے کسی عہدے پر نظر نہیں آتے اس کے علاوہ سات سو روپے ماہانہ تنخواہ اس دور میں مدرسے میں کسی کی نہیں ہی، ویسے بھی اس دور میں ملک کی تنخواہوں کے معیار سے یہ گراں قدر مشاہرہ مطابقت نہیں رکھتا۔

الواح الصنادید

جناب پروفیسر محمد اسلم، شعبۂ تاریخ پنجاب یونیورسٹی، لاہور

کراچی کی معروف شاہراہ ڈرگ روڈ پر واقع گورا قبرستان کے عقب میں مسلمانوں کا ایک چھوٹا سا گورستان ہے جو فوجی قبرستان کے نام سے مشہور ہے۔ یہ قبرستان مسلح افواج کے ملازمین یا ان کے اہل خانہ کے مختص ہے۔ اس قبرستان کے وسط میں مشہور شاعر سراج الدین ظفرؔ کی ابدی آرام گاہ ہے۔ ظفرؔ مرحوم ۲۵ مارچ ۱۹۱۲ء کو جہلم میں پیدا ہوئے۔ موصوف سراج الاخبار کے مدیر اور حدائق الحنفیہ کے مصنف مولوی فقیر محمد جہلمی کے نواسے ہیں۔ ان کی والدہ بیگم عبدالقادر، صدائے جرس، لاشول کا شہر، راہبر، وادیٔ قاف اور تخت باغ جیسی بلند پایہ کتابوں کی مصنفہ ہیں۔ ظفرؔ کو بچپن ہی میں علمی ماحول مل گیا جس نے ان کی شخصیت و کردار کی تعمیر میں بڑا اہم رول ادا کیا۔ موصوف جوان ہوئے تو ان کی شادی مولوی فیروزالدین بانیٔ فیروز سنز کی صاحبزادی سے ہوگئی اور یوں ان کا تعلق ایک اشاعتی ادارے سے قائم ہوگیا۔

ظفرؔ مرحوم نقوشِ ادب، آئینے، زمزمۂ حیات، غزال و غزل اور "جمعیت اقوام پر ایک نظر" جیسی کتابوں کے مصنف ہیں۔ ان کے چند اشعار بطور نمونہ پیش خدمت ہیں:

میکشی ہوتی ہے بے موسمِ گل بھی لیکن موسمِ گل میں بہ اندازِ دگر ہوتی ہے
وائے اے گردشِ دوراں کہ ہوئی بند شراب بانوئے شہرِ صبا شہر بدر ہوتی ہے

کھلتا نہ تھا کہ کیا ہے خمِ زلفِ دلبراں
کل رات ناگہاں یہ معمہ بھی حل ہوا

کیا سنواریں گیسوئے تحقیق حق اور کھل جاتے ہیں جوں باندھیے

غزالِ شہر کو دعوائے رم تو تھا لیکن کھڑے تھے ہم بھی سرِ راہ گذر قضا کی طرح
حریمِ ناز میں تنھی تیزی نفسی بھی گراں معاملہ کسی گل رخ سے تھا صبا کی طرح

تالیف کے ہمیں بھی ہیں نسخے ہزار یاد
اس شہر کے غزال کم آمیز ہی سہی

کل بہ وقت مے نوشی کائنات کے اسرار تہ سے صف بہ صف ابھرے تا محیط جام آئے
دختران گل میرے گرد ناچتی آئیں یں چمن میں کیا آیا، گو ہیوں میں شیام آئے

سراج الدین ظفر کے لوحِ مزار پر یہ عبارت منقوش ہے :

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ

سراج الدین ظفر

تاریخ پیدائش	۲۵ مارچ ۱۹۱۲ء جہلم
تاریخ وفات	۶ مئی ۱۹۷۲ء کراچی

ظفر سے دور نہیں ہے کہ یہ گدائے الست
زمیں پہ سوئے تو اورنگ کہکشاں سے اٹھے

فوجی قبرستان کی شمالی دیوار کے ساتھ راشد منہاس کی ابدی خواب گاہ ہے۔ مرحوم پاک فضائیہ میں پائلیٹ آفیسر تھے۔ انھوں نے ایک جہاز کے اغوا کو روکتے ہوئے اپنی جان داؤ پر لگا دی اور پاکستان کا سب سے بڑا فوجی اعزاز "نشانِ حیدر" حاصل کیا۔ راشد کی قبر پر جو لوح نصب ہے اس پر یہ عبارت کندہ ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم
لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ
پائلٹ آفیسر
راشد منہاس شہید
(نشانِ حیدر)

پرواز ہے دونوں کی اسی ایک فضا میں — مومن کا نشاں اور منافق کا نشاں اور
کرگس کا جہاں اور ہے شاہیں کا جہاں اور — راشد کی شہادت پہ ہے اقبال کا یہ قول

۱۳۶ + ۱۲۵۵ = ۱۳۹۱ھ (اکرم قمر ایڈیٹر ہلال)

تاریخ پیدائش ۱۷ فروری ۱۹۵۱ء — تاریخ شہادت ۲۰ اگست ۱۹۷۱ء

سراج الدین ظفر کی قبر سے جانب جنوب مغرب سات میٹر کے فاصلہ پر مشہور شاعر احمد الدین اظہر، جو علمی و ادبی حلقوں میں اے، ڈی، اظہر کے نام سے معروف ہیں، محوِ خواب ابدی ہیں۔ اظہر مرحوم کا مجموعۂ کلام لذت آوارگی کے عنوان سے ۱۹۶۱ء میں لاہور سے طبع

ہو چکا ہے ۔ پروفیسر حمید احمد خاں، سابق وائس چانسلر، پنجاب یونیورسٹی، لاہور لذت آوارگی کے پیش لفظ میں لکھتے ہیں: "اظہر کے متعلق یہ کہنے کو جی چاہتا ہے کہ ان کے ذاتی سوز کی جھلک ان کی خوش باش معاشرتی زندگی میں دکھائی نہیں دیتی لیکن زیر نظر مجموعۂ کلام کے قارئین کئی ایسی غزلیں دیکھ کر چونک پڑیں گے جو فریاد لے میں شاعر کے دل سے گویا اُبل پڑی ہیں ۔ لذتِ آوارگی میں تغزل کا یہ رچا وا رنگ حلقۂ احباب اظہر کے لیئے ایک انکشاف کی حیثیت رکھتا ہے۔"

اظہر مرحوم کے چند اشعار پیش خدمت ہیں:

ہے محبت بھی عجب کھیل کہ اس بازی میں
لطف سے کبھی لذت، کبھی دشنام سے ہے

اپنے دل میں ہے بہت کچھ، اظہرؔ یاد آلے، تو جتائیں گے تمھیں

وہ بلاتے تو ہیں مجھ کو، مگر اے جذبۂ دل
شوق اتنا بھی نہ بڑھ جائے کہ جائے نہ بنے

دلِ غریب کو گھر کا ہوا نہ چین نصیب اُسے تو عمر سرِ رہگذار گذری ہے
یہ سادگی تو ذرا دیکھیئے، وہ پوچھتے ہیں کہ زندگی تری کیوں بے قرار گذری ہے
میں اپنے دعوئ الفت سے آج باز آیا گذر گئی ہے، مگر شرمسار گذری ہے

مری عاشقی سہی بے اثر، تری دلبری نے بھی کیا کیا؟
وہی میں رہا، وہی بے دلی، وہی رنگ لیل و نہار ہے

تری بے رخی پہ فدا ہوں میں، تجھے شرمسار تو کر گئی
یہ جو لطف مجھ پہ ہے ناگہاں، یہ اُسی نشے کا خمار ہے
نہیں خوب کچھ، نہیں زشت کچھ، یہ نگاہ و دل کے طلسم ہیں
کبھی ہے چمن کا چمن خزاں، کبھی ایک گل ہی بہار ہے
یہ نمازِ عشق ہے زاہدو، یہاں احتیاط کا کام کیا
وہی ہوشیار ہے اس جگہ کہ جو مست جلوۂ یار ہے

جانِ اظہر، یوں مجھے محسوس ہوتا ہے کہ پھر
یاد فرمایا گیا ہوں بھول جانے کے لئے

یہ ہیں عشق ہی کی کرامتیں کہ سبھی ہیں میں نے ملامتیں
ہیں عجیب شے یہ ندامتیں کہ انھیں سے ہے مری زندگی
میں یہ جانتا تھا کہ خواب ہے، ترا لطف محض سراب ہے
مگر اس کا کوئی جواب ہے کہ رُکی نہ تشنہ لبی مری
کوئی راگ جیسے دھڑک اٹھے کوئی آگ جیسے بھڑک اٹھے
یہ ترے خیال کی نغمگی، یہ ترے جمال کی چاندنی

زندگی جام و سبو ہی سے تو ہے
اُن لبوں کی گفتگو ہی سے تو ہے
میکشوں کی خامشی اچھی نہیں
میکدہ اس ہاوہو ہی سے تو ہے
اظہرِ نادار کی یہ آن بان
عاشقی کی آبرو ہی سے تو ہے

اظہر مرحوم کے لوحِ مزار پر یہ عبارت درج ہے:

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ

احمد الدین اظہر

تاریخ وفات

۱۰ صفر المظفر ۱۳۹۴ھ مطابق ۲۴ فروری ۱۹۷۴ء

انا للہ و انا الیہ راجعون

اسی قبرستان کے جنوب مشرقی گوشے میں ایک گنبد کے نیچے ملک غلام محمد، سابق گورنر جنرل پاکستان کی قبر ہے۔ موصوف کو حاجی وارث علی شاہ بانیٔ سلسلہ وارثیہ کے ساتھ بڑی عقیدت تھی اس لئے انھوں نے اپنے نام کے ساتھ "وارثی" بھی لکھوایا ہے۔ مجھے اب تک یاد ہے کہ ایک بار چند خوشامدیوں نے ان سے کہا کہ ان کے پیشرو حکمرانوں کے ساتھ قائداعظم اور قائد ملت جیسے القابات لکھے جاتے تھے، وہ بھی اپنے لئے کوئی اچھا سا لقب پسند کرلیں۔ ملک صاحب نے فوراً یہ سجع پڑھا:

نازم بنامِ خویش کہ غلامِ محمد است

ملک غلام محمد کی قبر کے تعویذ پر یہ عبارت درج ہے:

لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ

ملک غلام محمد

(وارثی)

سابق گورنر جنرل پاکستان

پیدائش ۲۰ اگست ۱۸۹۵ء وفات ۲۹ اگست ۱۹۵۶ء

کل من علیہا فان

گنبد سے باہر جانب شرق ملک غلام محمد کی رفیقۂ حیات بادشاہ بیگم (م ۳ر فروری ۱۹۶۱ء) اور ان کے فرزند ملک انعام محمد وارثی (م ۱۹ر اپریل ۱۹۸۱ء) آسودۂ خاک ہیں۔

اسی قبرستان میں ملک غلام محمد کی قبر سے جانب شمال مغرب بیس میٹر کے فاصلہ پر پاکستان کے معروف صنعت کار اور بزرگ سیاستدان میرزا ابوالحسن اصفہانی کی آخری آرام گاہ ہے۔ موصوف مندرجہ ذیل کتابوں کے مصنف ہیں:

1- LENINGRAD TO SAMARQAND
2- 27 DAYS IN CHINA
3- JINNAH - ISPAHANI CORRESSPONDANCE 1936 - 1948
4- QUAID-I- AZAM JINNAH AS I KNEW HIM

اصفہانی کی قبر کے تعویز پر یہ عبارت بغایت خوش خط منقوش ہے:

بسم اللہ الرحمن الرحیم

انا للہ وانا الیہ راجعون

میرزا ابوالحسن اصفہانی

تاریخ پیدائش ۲۳ر جنوری ۱۹۰۲ء

تاریخ وفات ۱۸ر نومبر ۱۹۸۱ء

بابوش نگر کے قبرستان میں جنوبی راستے سے داخل ہوں تو دائیں ہاتھ پہلے ہی احاطہ میں چند کچی قبریں ہیں لیکن ان کے سرہانے الواح نصب ہیں۔ اس احاطہ میں سب سے نمایاں قبر مولانا ظفر احمد عثمانی تھانوی کی ہے۔ ان کا شمار قائد اعظم کے معتمد ساتھیوں میں ہوتا ہے۔ قیام پاکستان کے وقت مشرقی پاکستان میں پاکستان کا

پرچم موصوف نے ہی لہرایا تھا۔ مولانا کی تصانیف میں سے انوار النظر فی آثار الظفر، انتخابِ بخاری اور بنیان المشید کا ترجمہ قابلِ ذکر ہیں۔ ان کی قبر پر جو لوح نصب ہے اس پر یہ عبارت درج ہے:

۷۸۶

اِنہٗ لفی روح وریحان وجنت نعیم

۱۳۹۴ھ

شیخ الاسلام الحافظ الحجۃ السند المحدث
الفقیہ مولانا الحاج ظفر احمد العثمانی
التھانوی ابن اخت حکیم الامۃ مولانا
اشرف علی التھانوی ولسانہٗ وقلمہٗ
نور اللہ مرقدھما

مولدہ ۱۳ ربیع الاول سنۃ ۱۳۱۰ھ
وفاتہ ۲۳ ذوالقعدہ سنۃ ۱۳۹۴ھ
فی یوم الاحد
مطابق ۸ دسمبر سنۃ ۱۹۷۴ء

ظفر احمد زہے مرد حق آگاہ
مکیں خلد شد مغفور باللہ

۱۳۹۴ھ

اسی احاطۂ قبور میں حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رح کے ایک نامور خلیفہ شاہ عبد الغنی پھولپوری رح محوِ استراحت ہیں۔

موصوف اعظم گڈھ کے ایک نواحی گاؤں بہ چھاؤں کے رہنے والے تھے۔

شاہ صاحب ۱۲۹۳ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۳۳۸ھ میں حضرت تھانوی رح سے بیعت ہوئے ۔ پھول پور میں مدرسہ قائم کیا تو اسی نسبت سے پھولپوری مشہور ہو گئے ۔ ان کی تصانیف میں سے معرفت الہیہ ، معیت الہیہ ، صراط مستقیم اور ملفوظات قابل ذکر ہیں ۔

شاہ عبدالغنی اپنے ہمعصروں میں زہد و ورع کی وجہ سے ممتاز تھے ۔ میرے ایک فاضل دوست پروفیسر احمد سعید نے "بزم اشرف کے چراغ" میں ان کا ذکر کیا ہے شاہ صاحب کے لوح مزار پر یہ عبارت کندہ ہے :

۷۸۶

دخل فی باب جنت النعیم

۱۳۸۳ھ

حضرت مولانا شاہ عبدالغنی صاحب پھولپوری قدس سرہ العزیز

از اکابر خلفاء حضرت مولانا حکیم الامت (تھانوی رح)

۱۲ ربیع الاول ۱۳۸۳ھ یوم شنبہ

۱۲ اگست ۱۹۶۳ء

تھانوی حضرات کے مزارات سے جو پختہ سڑک قبرستان کی شمالی دیوار کی طرف جاتی ہے ، اس پر حیرت شاہ وارثی کے مزار سے اندازاً چالیس میٹر جانب جنوب مغرب سیمنٹ کی بے قلعی جالیوں والے احاطے کے اندر تین قبریں ہیں ۔ ان میں سے رفعت سلطانہ کی قبر پختہ ہے اور باقی دونوں قبریں کچی ہیں ، ان میں سے ایک قبر پاکستان کے نامور ماہر اقتصادیات ، علم دوست اور ادیب نواز ، ممتاز حسن مرحوم کی ہے اور ایک ان کی اہلیہ کی ۔ ایک وہ بھی زمانہ تھا جب پاکستان میں چلنے والے کرنسی نوٹوں پر ممتاز حسن

کے دستخط ہوا کرتے تھے اور آج ان کی قبر بے نام ہے۔ ممتاز حسن مرحوم کے بارے میں پیر حسام الدین راشدی نے بڑا اچھا ریمارک دیا تھا۔ پیر صاحب فرماتے ہیں اگر ممتاز حسن پاکستان میں نہ ہوتے تو اہل علم کے لئے یہاں رہنا مشکل ہوجاتا۔

ممتاز حسن مرحوم نے اپنی ذاتی کاوش سے نیشنل بنک آف پاکستان میں ایک عجائب گھر قائم کیا تھا جس میں قرآن حکیم کے حسین ترین قلمی نسخے اور نادر مخطوطات محفوظ ہیں۔

ممتاز حسن کی اکلوتی بیٹی رفعت ان کی زندگی ہی میں داغ مفارقت دے گئی تھی۔ غمزدہ باپ نے اپنی بیٹی کی یاد میں پنجاب پبلک لائبریری لاہور میں ایک الگ شعبہ کھول دیا اور اپنی اور اپنی بیٹی کی جمع کردہ کتابیں اس شعبہ میں وقف کردیں۔

ممتاز حسن نے اپنی بیٹی کی قبر پر یہ عبارت درج کرائی تھی جو ان کے ذوق کی آئینہ دار ہے:

۷۸۶

لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ

رفعت سلطانہ

بنتِ ممتاز حسن

۹ جون ۱۹۳۳ء تا ۱۲ اکتوبر ۱۹۵۸ء

فتقبلہا ربہا بقبولٍ حسنٍ وانبتہا نباتاً حسناً

حیرت شاہ وارثی کی درگاہ کی مشرقی دیوار کے باہر وزیر کانپوری نام کے ایک شاعر دفن ہیں۔ ان کی لوحِ مزار پر یہ عبارت کندہ ہے۔

۷۸۶

شاعرِ جہاد

جناب وزیر حسین وزیر کانپوری

ولد

تجمل حسین

تاریخ وفات ۶ / اگست ۱۹۷۲ء بروز اتوار

بوقت ۸½ بجے شب بعمر ۷۷ سال

ہماری قبر میں ہوگا چراغاں بعد مرنے کے

ہمارے داغِ دل چمکیں گے نورِ مصطفےٰ ہوکر

اس کے علاوہ اور بھی اوٹ پٹانگ قسم کے اشعار لوح پر درج ہیں۔

اسی قبرستان میں نیاز فتح پوری کے مزار کے سرہانے برصغیر پاک وہند کے نامور سیاستداں نواب سر محمد یامین خاں کی قبر ہے، سر یامین نے اپنی سرگذشت "نامۂ اعمال" کے نام سے تحریر کی تھی جو ۱۹۷۰ء میں دو ضخیم جلدوں میں لاہور سے طبع ہوچکی ہے۔ تحریک آزادی میں مسلمانوں کی جدوجہد اور قربانیوں کے بارے میں یہ کتاب معلومات سے پُر ہے۔

سر یامین کی قبر کے تعویذ پر یہ عبارت منقوش ہے:

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نواب سر محمد یامین خاں

کے سی، سی، آئی، ای

ولد

حاجی محمد سلیمان خاں

تاریخ وفات

جنت مکین یامین خاں

۱۳۸۵ھ

۲۷ مارچ ۱۹۶۶ء مطابق ۴ ذالحجہ (کذا) ۱۳۸۵ھ

عمر ۷۹½ سال

قطعۂ عقیدت

مارچ سن چھیاسٹھ کی تھی تاریخ ستائیسویں
جب مرا دل ہوگیا فرط مصیبت سے حزیں
جن کو سر یامین سب کہتے تھے اہل آرزو
مثل جن کا آج تک اب تک کہیں دیکھا نہیں
صاحب اخلاق بھی تھے صاحبِ اکرام بھی
دشمنوں کو بھی تھا ان کی نیک فطرت کا یقیں
آہ سب کو چھوڑ کر یادِ خدا کرتے ہوئے
رحمتِ حق سے ہوئے وہ داخلِ خلدِ بریں

سر یامین کی قبر کے برابر ان کی رفیقۂ حیات لیڈی احمد بانو (م ۱۹ جنوری ۱۹۷۰ء) کی قبر ہے۔

سر یامین کی قبر سے پچیس میٹر جانب شمال محمد عبداللہ خاں خویشگی کی قبر ہے۔ ان کی تصانیف میں سے "فرہنگ عامرہ" خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ ان کی یہ مایۂ ناز تصنیف کراچی سے ۱۹۵۷ء میں طبع ہو چکی ہے۔

خویشگی مرحوم نے تہذیب الاخلاق میں سے سر سید احمد خاں کے مقالات مرتب کئے تھے۔ یہ مقالات ۱۹۵۲ء میں علی گڑھ میں طبع ہو چکے ہیں۔ مرحوم نے اپنے نام مشاہیر

کے خطوط "بوستان قلم" کے عنوان سے شائع کر دیئے تھے۔ اس مجموعۂ مکاتیب میں خواجہ حسن نظامی، احسن مارہروی، سر تیج بہادر سپرو، عرشی رام پوری، مولانا ابوالاعلیٰ مودودی، مولانا حسین احمد مدنی، محمد دین فوق، راجندر سنگھ بیدی، کرشن چندر، محی الدین زور، وحشت کلکتوی، تاجور نجیب آبادی، مفتی کفایت اللہ، پطرس بخاری، عبدالرزاق ملیح آبادی، کلیم الدین احمد، تاثیر، عبدالرحمٰن چغتائی، ریاست علی ندوی، عبدالسلام ندوی، سید احتشام حسین، شاہ معین الدین احمد ندوی، احمد میاں اختر جونا گڈھی، سعادت حسن منٹو، اوپندر ناتھ اشک اور اشتیاق حسین قریشی جیسے مشاہیر کے خطوط شامل ہیں۔

خویشگی مرحوم کی قبر پر جو لوح نصب ہے اس پر یہ عبارت درج ہے:

۷۸۶

محمد عبداللہ خاں خویشگی

مشفق، ناصح اور پیارے والد

پیدائش ۱۱ ربیع الاول ۱۳۱۵ھ خورجہ

وفات ۱۰ ربیع الثانی ۱۳۸۰ھ کراچی

ولی اللہ، ثناء اللہ و ہدایت اللہ پسران

خویشگی کی قبر سے جانب مغرب، الطاف حسن مدیر روزنامہ ڈان کی قبر سے دس میٹر کے فاصلہ پر علامہ محمود الحسن بہار کوٹی محو خواب ابدی ہیں۔ موصوف افسانہ نگار اور شاعر تھے۔ ان کے افسانوں کے دو مجموعے خاکستر اور گل گیر کے عنوانات سے طبع ہو چکے ہیں۔ ان کا آبائی وطن بہار کوٹ ضلع فتح پور ہسوہ تھا، جہاں موصوف ۱۹۰۸ء میں پیدا ہوئے۔ تقسیم ملک کے بعد علامہ بہار کوٹی کراچی چلے آئے جہاں ان کا تریسٹھ برس کی عمر میں ۱۹۷۱ء میں ان کا انتقال ہوا۔

علامہ بہار کوٹی کی قبر پر جو کتبہ نصب ہے اس پر یہ عبارت منقوش ہے

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اَلا اِنّ اولیاء اللہ لا خوف علیھم ولا ھم یحزنون

مزار اقدس

ناخدائے سخن حضرت علامہ محمود الحسن بہار کوٹی رحمۃ اللہ علیہ

المتوفی سہ ۲۴ ذی الحجہ ۱۳۹۰ھ بمطابق ۱۲ فروری ۱۹۷۱ء

عمر ۶۳ سال

از نتیجۂ فکر وقار صدیقی

اے بہار اے متاعِ ادب جانِ فن
رحمتِ حق رہے تجھ پر سایہ فگن
تیرے افکار نے تیرے اشعار نے
زندگی کو دیا اک نیا بانکپن
تو تہہ خاک بھی ہے اساسِ نمو
اے بہارِ سراپا وفارِ وطن
کتنی شمعیں ہیں اب تک جلائے ہوئے
تیرے خورشیدِ اخلاص کی ہر کرن
کہہ و آواز آئی یہی غیب سے
فکر تاریخ میں تھا جب میں غوطہ زن
تجھ کو اللہ نے واقعی بخش دی
جاوداں مملکت ناخدائے سخن

۱۹۷۱ء

علامہ بہار کوٹی کی قبر سے جانب مغرب بیس میٹر کے فاصلہ پر مشہور شاعر آمیر گلاؤٹھوی دفن ہیں۔ ان کی لوحِ مزار پر یہ عبارت کندہ ہے:

بسم اللہ الرحمن الرحیم

لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ

قطعہ تاریخ وفات سید امیر حسن صاحب آمیر گلاؤٹھوی مرحوم و مغفور

امیر لیفی جناب امیر حسن مرحوم
ان کی رحلت بھی کیا قیامت ہے
کل جو تھا رونقِ چمن اے دل
آج جلوہ فضائے جنت ہے
شاعر خوش نوا اور شعر نواز
بزمِ شعری میں جن کی شہرت ہے
ہمہ تن خلق و خدمت و اخلاص
یاد مرحوم کی محبت ہے
قلم ان کا تھا ابرِ گوہر بار
نقش جاوید ان کی عظمت ہے
گوشۂ خلد میں ہیں آج مکیں
کنج مغفور سالِ رحلت ہے

۱۳۹۹ھ

۲۰ مئی بروز اتوار ۱۹۷۹ء

برہان

سالانہ چندہ: چالیس ۴۰ روپے

قیمت فی پرچہ: تین ۳ روپے

جلد نمبر ۱۹۱	ذی الحجہ ۱۴۰۳ھ مطابق ستمبر ۱۹۸۳ء	شمارہ نمبر ۳

عبدالرحمن عثمانی پرنٹر پبلشر نے اعلیٰ پرنٹنگ پریس دہلی میں طبع کراکر دفتر برہان اردو بازار دہلی سے شائع کیا

نظرات

خواتین اسلام

عورت قدرت کی عجیب و غریب اور نہایت پر اسرار مخلوق ہے، یہ حسین اور دلکش دل آویز بھی ہے اور خوفناک و ہیبت انگیز بھی، عورت صفات و کمالات متضادہ کا مجموعہ ہے، یہ زہر ہلاہل بھی ہے اور شہد دانگبیں بھی، نسیم سحر کی طرح نرم و نازک اور لطیف اور موجۂ باد سموم کی مانند گرم اور سخت بھی یہ اگر باسلیقہ ہو اور مہربان ہو جائے تو زندگی کو باغ و بہار بنا دے اور اگر بد سلیقہ اور بے شعور ہو اور نامہربان بھی ہو تو جینا اجیرن کر دے اور گھر کو جہنم بنا دے، عورت مرد کے مقابلہ میں جسمانی اعتبار سے کمزور اور صنف ضعیف سمجھی جاتی ہے اور درحقیقت ہے بھی ایسا ہی، لیکن اس کے باوجود اس کے ایک قطرۂ اشک یا تبسم زیر لب نے جبابرۂ عالم کو سرنگوں ہونے پر مجبور کر دیا ہے اور بڑی بڑی سلطنتیں اس کے اشارۂ چشم و ابرو پر رقص کرتی رہی ہیں۔

غرض کہ عورت جامع اضداد اور گوناگوں اوصاف و کمالات کی حامل ہونے کے باعث ہمیشہ ایک معمہ بنی رہی ہے اور حکماء و دانشوران عالم، ارباب مذاہب اور ماہرین سماجیات و سیاست اس معمہ کو حل کرنے کی فکر میں پریشان رہے ہیں اور جتنے منہ اتنی باتیں، کسی نے عورت کو دیوی سمجھ کر اس کی پرستش کی اور اس کو سرکا تاج بنا کر رکھا، اس کے برعکس کسی نے اس کو شیطان کی خالہ سمجھا اور اس کی تحقیر و

تذلیل میں کوئی کسر اٹھا کر نہ رکھی، یہ سب کچھ ہوا لیکن عورت کی حقیقت آج بھی ایسی ہی ایک گرہ ناکشودہ اور عقدہ لاینحل ہے جیسے کہ پہلے تھی۔ دنیا میں عورتوں کے حقوق پر جگہ جگہ سیمینار ہو رہے ہیں، کانفرنسوں میں اس پر بحثوں کا سلسلہ جاری ہے، یہ بحثیں اور یہ مذاکرات اس بات کی دلیل ہیں کہ اب تک دنیا کے ارباب عقل و دانش کے لئے آج بھی عورت کی اصل حقیقت، ایسا ہی ایک معمہ اور قدرت کی پہیلی ہے جیسا کہ پہلے تھی۔

حقیقت یہ ہے اور اس کے اظہار میں ذرا مبالغہ نہیں ہے کہ اسلام کے سوا دنیا کے کسی مذہب، کسی دستور اور کسی ضابطۂ حیات نے عورت کی حقیقت اور اس کی اصلیت و ماہیت کو بالکل صحیح نہیں سمجھا اور اس کو بیان نہیں کیا چنانچہ جب اسلام آیا اور اس نے انسان کو فکر و عمل، تہذیب و تمدن اور قانون و دستور حیات، غرض ہر چیز میں انقلاب عظیم پیدا کیا تو اب عورت کی پوزیشن اور سماج میں اس کے مرتبہ و مقام کے بارے میں بھی یکایک ایک نہایت نمایاں اور عظیم تبدیلی رونما ہو گئی، اب وہ بیٹی ہو کر والدین کی لخت جگر (آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت فاطمہ کو ایک مرتبہ پیار کرتے ہوئے فرمایا: فاطمۃ بضعۃ کبدی) اور گھر کی زینت و رونق ہو گئی، پھر بیوی بنی تو شوہر کی رفیق زندگی اور اس کی دینی اور دنیوی امور و مشاغل میں اس کی مشیر کار بنی اور جب وہ ماں ہوئی تو سب کی سرتاج اور مخدوم قرار پائی، سماج میں اس کا مرتبہ و مقام اس درجہ بلند ہوا کہ وہ علم و ہنر، فضل و کمال، یہاں تک سیاست، اڈمنسٹریشن اور جنگ کے میدان میں بھی نظر آنے لگی، فلاح عام اور خدمت خلق کے ادارے بھی اس کے حسن خدمت سے خالی نہ رہے، اسلام کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ انسانی معاشرے کے ہر فرد کی طبعی اور خداداد صلاحیت و استعداد

کو ضائع نہیں ہونے دیتا بلکہ اس کو اجاگر کر کے اور جلا بخش کر اس فرد کو اس لائق بناتا ہے کہ وہ انسان کے فلاح و بہبود کے کام کر سکے، اس بنا پر اسلام نے جو انقلاب پیدا کیا جس کے باعث ایک بہترین اور صالح معاشرہ وجود میں آیا اس انقلاب کے برپا کرنے میں مردوں کے دوش بدوش خواتین اسلام کا بھی معتدبہ اور قابلِ ذکر حصہ ہے، تاریخ اس کی شاہد ہے۔

مرد اور عورت دونوں میں ایک نقطۂ اشتراک ہے اور ایک نقطۂ اختلاف یعنی مرتبۂ انسانیت میں دونوں ایک ہیں لیکن صنف دونوں کی ایک دوسرے سے مختلف ہے، اسلام کی نگاہ ان دونوں حیثیتوں پر ہے اس بنا پر جہاں تک انسانی حقوق کا تعلق ہے۔ اسلام میں مرد اور عورت کے درمیان ہرگز کوئی امتیاز نہیں ہے، مرد جس طرح اشیا کی خرید و فروخت کر سکتا اور ان کا مالک ہو سکتا ہے اسی طرح عورت کو بھی حق ملکیت (right to own) بلا شرکت غیرے حاصل ہے اور وہ اپنی اشیائے مملوکہ میں جس طرح چاہے تصرف کر سکتی ہے، علوم و فنون دینی ہوں یا دنیوی بشرطیکہ نافع ہوں عورت جس قدر چاہے حاصل کر سکتی ہے، علم غیر نافع اور مضر جس طرح مرد کے لئے ممنوع ہے، عورت کے لئے بھی ہے، اگرچہ اسلام کے صالح معاشرہ کا تقاضا ہے کہ مرد کمائے اور عورت گھر کا اور بچوں کی تعلیم و تربیت کا انتظام کرے، تاہم کسب معاش کی آزادی اسے حاصل ہے، اور تعلیم اور طب کے شعبے عورت کے لئے زیادہ موزوں اور بہتر ہیں، تاکہ لڑکیوں کی تعلیم اور عورتوں کے علاج میں عورتوں سے ہی کام لیا جائے، ان کے علاوہ دوسرے شعبے جن میں عورت کی صنفی خصوصیات مجروح نہ ہوں ان کے دروازے بھی عورت پر بند نہیں، عورت تجارت اور کاروبار کر سکتی اور کارخانے اور

فیکٹریاں قائم کر سکتی ہے، عورت کا حق وراثت میں بھی ہے، بالغ ہونے کے بعد شادی بیاہ کے معاملے میں وہ آزاد اور خود مختار ہے، یہاں تک کہ والدین، دادا دادی یا نانا نانی کوئی اس پر جبر نہیں کر سکتا، شادی کے بعد اگر شوہر سے وہ گلوخلاصی کی خواہشمند ہے تو اگرچہ طلاق واقع کرنے کا اختیار صرف شوہر کو ہے، لیکن اس معاملہ میں بھی عورت کو بے بس اور عاجز نہیں رکھا گیا، بلکہ ایک نہیں دس طریقے ہیں جن کے ذریعے عورت ایک ظالم وجابر اور نااہل شخص کے حبالۂ عقد سے رستگاری حاصل کر سکتی ہے۔

یہ سب اور ان کے علاوہ دوسرے حقوق وہ ہیں جو اسلام نے عورت کو بحیثیت ایک انسان کے عطا کئے ہیں، اب رہیں اس کی صنفی خصوصیات! تو اسلام نے ان کی رعایت بھی مکمل طریقہ پر ملحوظ رکھی ہے تاکہ معاشرہ میں انگریزی کے مشہور محاورہ To put a cart before a horse کے مطابق اتھل پتھل اور ناہمواری نہ پیدا ہو، یہ تعلیمات اور احکام جن میں بعض فرض اور واجب ہیں اور بعض مندوب و مستحسن، مثلاً حجاب یعنی ستر پوشی، غض بصر، زیبائش و آرائش، اور حسن نسوانی کی نمائش، لباس میں مردانہ پن اور چرب زبانی سے اجتناب، رفتار میں آہستگی اور متانت، گفتار میں نرمی اور لطافت وغیرہ وغیرہ قرآن مجید اور احادیث میں بڑی وضاحت اور صراحت سے مذکور ہیں۔

گذشتہ ماہ جولائی کی ۱۸ر اور ۱۹ر تاریخ کو ولبھ بھائی پٹیل ہاؤس، نئی دہلی میں "اسلام میں عورت کا مرتبہ و مقام" کے موضوع پر ایک آل انڈیا سیمینار بیت الحکمت نامی ایک ادارہ کی طرف سے منعقد ہوا جس کے صدر مولانا مفتی

کو ضائع نہیں ہونے دیتا بلکہ اس کو اجاگر کر کے اور جلا بخش کر اس فرد کو اس لائق بناتا ہے کہ وہ انسان کے فلاح وبہبود کے کام کر سکے، اس بنا پر اسلام نے جو انقلاب پیدا کیا جس کے باعث ایک بہترین اور صالح معاشرہ وجود میں آیا اس انقلاب کے برپا کرنے میں مردوں کے دوش بدوش خواتین اسلام کا بھی معتدبہ اور قابلِ ذکر حصہ ہے، تاریخ اس کی شاہد ہے۔

مرد اور عورت دونوں میں ایک نقطۂ اشتراک ہے اور ایک نقطۂ اختلاف یعنی مرتبۂ انسانیت میں دونوں ایک ہیں لیکن صنف دونوں کی ایک دوسرے سے مختلف ہے، اسلام کی نگاہ ان دونوں حیثیتوں پر ہے اس بنا پر جہاں تک انسانی حقوق کا تعلق ہے۔ اسلام میں مرد اور عورت کے درمیان ہرگز کوئی امتیاز نہیں ہے، مرد جس طرح اشیا کی خرید و فروخت کر سکتا اور ان کا مالک ہو سکتا ہے اسی طرح عورت کو بھی حق ملکیت (Right to own) بلا شرکت غیرے حاصل ہے اور وہ اپنی اشیائے مملوکہ میں جس طرح چاہے تصرف کر سکتی ہے، علوم و فنون دینی ہوں یا دنیوی بشرطیکہ نافع ہوں عورت جس قدر چاہے حاصل کر سکتی ہے، علم غیر نافع اور مضر جس طرح مرد کے لئے ممنوع ہے، عورت کے لئے بھی ہے، اگرچہ اسلام کے صالح معاشرہ کا تقاضا ہے کہ مرد کمائے اور عورت گھر کا اور بچوں کی تعلیم و تربیت کا انتظام کرے، تاہم کسب معاش کی آزادی اسے حاصل ہے اور تعلیم اور طب کے شعبے عورت کے لئے زیادہ موزوں اور بہتر ہیں، تاکہ لڑکیوں کی تعلیم اور عورتوں کے علاج میں عورتوں سے ہی کام لیا جائے، ان کے علاوہ دوسرے شعبے جن میں عورت کی صنفی خصوصیات مجروح نہ ہوں ان کے دروازے بھی عورت پر بند نہیں، عورت تجارت اور کاروبار کر سکتی اور کارخانے اور

نیکٹریاں قائم کر سکتی ہے، عورت کا حق وراثت میں بھی ہے، بالغ ہونے کے بعد شادی بیاہ کے معاملے میں وہ آزاد اور خود مختار ہے، یہاں تک کہ والدین، دادا دادی یا نانا نانی کوئی اس پر جبر نہیں کر سکتا، شادی کے بعد اگر شوہر سے وہ گلو خلاصی کی خواہشمند ہے تو اگرچہ طلاق واقع کرنے کا اختیار صرف شوہر کو ہے، لیکن اس معاملہ میں بھی عورت کو بے بس اور عاجز نہیں رکھا گیا، بلکہ ایک نہیں دس طریقے ہیں جن کے ذریعے عورت ایک ظالم وجابر اور نااہل شخص کے حبالۂ عقد سے رستگاری حاصل کر سکتی ہے۔

یہ سب اور ان کے علاوہ دوسرے حقوق وہ ہیں جو اسلام نے عورت کو بحیثیت ایک انسان کے عطا کئے ہیں، اب رہیں اس کی صنفی خصوصیات! تو اسلام نے ان کی رعایت بھی کمل طریقہ پر ملحوظ رکھی ہے تاکہ معاشرہ میں انگریزی کے مشہور محاورہ To put a cart before a horse کے مطابق اتھل پتھل اور ناہمواری نہ پیدا ہو، یہ تعلیمات اور احکام جن میں بعض فرض اور واجب ہیں اور بعض مندوب و مستحسن، مثلاً حجاب یعنی ستر پوشی، غیض بصر، زیبائش و آرائش، اور حسن نسوانی کی نمائش، لباس میں مردانہ پن اور چرب زبانی سے اجتناب، رفتار میں آہستگی اور متانت، گفتار میں نرمی اور لطافت وغیرہ وغیرہ قرآن مجید اور احادیث میں بڑی وضاحت اور صراحت سے مذکور ہیں۔

گذشتہ ماہ جولائی کی ۱۸ اور ۱۹ تاریخ کو ولبھ بھائی پٹیل ہاؤس، نئی دہلی میں "اسلام میں عورت کا مرتبہ ومقام" کے موضوع پر ایک آل انڈیا سیمینار بیت الحکمت نامی ایک ادارہ کی طرف سے منعقد ہوا جس کے صدر مولانا مفتی

عتیق الرحمٰن صاحب عثمانی نائب صدر بیگم عابدہ احمد اور سکریٹری ڈاکٹر محمد احسان اللہ خاں ہیں۔ راقم الحروف نے اس سیمینار کی تین نشستوں کی صدارت کی اور انگریزی میں اپنا ایک طویل مقالہ بھی پیش کیا جو اگرچہ پڑھا نہ جاسکا مگر اب ادارہ کی طرف سے دوسرے مضامین و مقالات کے ساتھ زیر طبع ہے، اس میں شک نہیں کہ سیمینار میں بعض حضرات نے تحریراً یا تقریراً بعض ایسی باتیں کہیں جو اسلامی نقطۂ نظر سے قابل اعتراض تھیں، لیکن بحمد اللہ سیمینار میں ایسے حضرات بھی موجود تھے جنھوں نے صحیح اسلامی نقطۂ نظر کی ترجمانی کی اور اس کے خلاف جو باتیں کہی گئی تھیں ان کی مدلّل اور پر زور تردید کی، ظاہر ہے، سیمینار کا مقصد ہی یہ ہوتا ہے کہ چند مختلف الخیال حضرات ایک جگہ مجتمع ہوتے ہیں اور موضوع زیر بحث پر باہم مذاکرہ اور تبادلۂ افکار و خیالات کرتے ہیں، اس بنا پر مشتعل ہونا یا اپنے مخالف کی نیت پر حملہ کرنا، جس کا علم خدا کے سوا کسی اور کو نہیں ہوسکتا، کم حوصلگی اور چڑچڑے پن کی دلیل ہے، دلیل کا جواب دلیل سے ہونا چاہئے نہ کہ سب و شتم سے، مسلمانوں کو یاد رکھنا چاہئے کہ اسلام کوئی شیش محل نہیں ہے جس میں کسی نادان کے کنکریاں پھینک دینے سے کوئی بال پڑ جائے، بلکہ وہ سنگ و آہن اور پگھلائے ہوئے سیسہ سے تعمیر کردہ وہ مضبوط قلعہ ہے جس پر دشمن کی خشت باری کوئی اثر نہیں کر سکتی۔

عہد نبوی کی ابتدائی مہمیں

محرکات، مسائل اور مقاصد

تعلیقات و حواشی

(۱۰)

از جناب ڈاکٹر محمد لیسین مظہر صدیقی استاد شعبۂ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۱۵۹۔ تفسیر طبری، مرتبہ محمود محمد شاکر، مصر ۱۹۵۸ء، ۲۴۳-۵۱، نے چھ احادیث اور اتنے ہی آثار کا ذکر کیا ہے جن کے مطابق مذکورہ بالا چار مہینے ایام جاہلیت سے حرام چلے آرہے تھے اور اسلام میں بھی برقرار رہے۔ حضرت ابن عمر وغیرہ متعدد صحابۂ کرام کی سند پر مروی روایات کے مطابق ان مہینوں کی حرمت کا واضح ذکر رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے اپنے آخری خطبہ میں منیٰ میں کیا تھا۔ اس روایت کی تصدیق کتب سیر و تاریخ سے بخوبی ہوتی ہے ملاحظہ ہو ابن اسحاق ص۶۵۱۔ خاص کر مترجم گلیوم کا حاشیہ ۲ جس میں انھوں نے ایک مستشرق کے اس خیال کی تردید کی ہے کہ رجب مضر کو مضر اس لئے کہا جاتا تھا کہ مضر تو اس ماہ کو محترم و حرام سمجھتے تھے جبکہ دوسرے عرب اس کی حلت کے قائل تھے۔ مترجم کا خیال ہے کہ برونل (Bronnle) کے ایڈیشن میں ص ۴۴۹ پر لفظ کو تحدمہ پڑھا گیا ہے جبکہ وہ اصلاً تحرمہ ہے۔ اگر

یہ دلیل مان لی جائے تو واٹ، اور دوسرے مستشرق مورخین کے ماہ رجب میں مسلمانان مدینہ کے حملہ پر اعتراض غلط ثابت ہوتا ہے اور اس سے خود اپنی دلیلوں کی کمزوری نمایاں ہوتی ہے۔

۱۶۰۔ مثلاً سورہ بقرہ آیات ۹۴-۱۹۰؛ سورہ بقرہ آیات ۲۱۷ اور ۲۲۴؛ سورہ مائدہ آیت ۲ اور ۹۱-۹۷۔ ملاحظہ کیجئے تفسیر طبری، اول ص ۶۹-۵۶۲ تفسیر ابن کثیر، اول ص ۲۲۸ وغیرہ۔

۱۶۱۔ یہ خیال ایم پلیسنر (M. Plessner) نے انسائیکلو پیڈیا آف اسلام میں اپنے دو مضامین جو بالترتیب محرم اور رجب کے مقدس مہینوں کے بارے میں ہیں ظاہر کیا ہے ملاحظہ ہو　انہ یعنی طبع اول۔ مونٹگمری واٹ نے اس خیال سے اتفاق کیا ہے۔ ملاحظہ ہو مذکورہ بالا ص ۸۔ نیز اے ڈی ایچ (A. Dh) نے بھی یہی خیال پیش کیا ہے۔ ملاحظہ ہو ابن اسحاق کا برونل ایڈیشن ص ۴۴۹ اور ابن اسحاق انگریزی ترجمہ ص ۶۵۱، حاشیہ ۲۔

۱۶۲۔ قرآن مجید کی آیت کریمہ (سورہ توبہ ۳۷) میں "نسئی" کا ذکر ہے۔ تفصیلات کے لئے ملاحظہ کیجئے تفسیر طبری، جلد ۱۴، ص ۴۲-۲۳۴۔ طبری نے پہلے نسئی کی لغوی تحقیق کی ہے اور اس کی مختلف قرآءت بیان کی ہیں پھر آیت قرآنی کے ایک حصہ کہ "وہ اس کو ایک سال حلال کر لیتے ہیں اور ایک سال حرام رکھتے ہیں" کے معنی بیان کئے ہیں۔ اہل تاویل وتفسیر کے نزدیک اس کی جو تشریح وتعبیر تھی وہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ محرم کو صفر بنا کر حلال کر لیتے تھے اور اس میں حملے کرتے، مال لوٹتے اور غارت گری کرتے تھے اور پھر دوسرے سال محرم کو حرام قرار دیتے تھے۔ مہینوں کی ترتیب میں وہ ایک برس محرم کو خارج کر دیتے تھے اس طرح حج ماہ ذوالقعدہ میں پڑتا تھا۔ طبری کا خیال ہے کہ حضرت ابوبکر نے ۹ھ میں اپنی امارت میں جو حج کیا تھا وہ ذوالقعدہ

میں ہوا تھا اور رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ۱۰ھ کے اپنے آخری حج میں اسلامی تقویم کی قدیم ترتیب بحال کر دی تھی اور حج اپنے زمانے یعنی ماہ ذوالحجہ میں انجام دیا گیا تھا اور آپ نے فرمایا تھا کہ ان الزمان قد استدار کھیئتہ یوم خلق اللہ السموات والارض بلاریب زمانہ ۔ وقت ۔ اپنی اسی حالت پر لوٹ آیا ہے جس پر وہ اس دن تھا جب اللہ نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا تھا) طبری نے متعدد احادیث و آثار بیان کیے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ "نسی" عام طور سے ہوازن، غطفان، بنو سلیم اور کنانہ کے بعض خاندانوں میں رائج تھی۔ مآخذ و مصادر اور کتب جدیدہ میں اس موضوع پر بحث کے لئے ملاحظہ کیجئے:

لیون کیتانی، مذکورہ بالا، اول ص ۳۵۶ وغیرہ، بہل، محمد ص ۳۵۰ وغیرہ؛ بلیبنز کا مضمون محرم پر مذکورہ بالا، انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، طبع اول۔

محمد حمید اللہ، عہد نبوی کے میدان جنگ (انگریزی) ص ۹ حوالہ ۲؛ نیزان کا مضمون، جرنل آف پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی، کراچی، اکتوبر ۱۹۶۸ء، جلد ۱۶ ص ۱۹-۲۱۳؛ واٹ، محمد مدینہ میں، مذکورہ بالا، ص ۳۰-۲۹۹۔

۱۶۳۔ لیون کیتانی، پلیبنز، مونٹگمری واٹ اور تمام دوسرے مستشرقین کے مطابق جو مقدس مہینوں کے بارے میں اس خیال کے قائل ہیں کہ مختلف علاقے مختلف مہینوں کی حرمت کے قائل تھے یہ عین ممکن تھا کہ مدینہ کے انصار رجب کی حرمت کے قائل نہ رہے ہوں۔ پھر ان کو تقدیس ماہ حرام کی خلاف ورزی کا مطعون یا مورد الزام کیوں بنایا جا سکتا ہے؟

۱۶۴۔ مضمون ہذا کا ص ۳۰۔

۱۶۵۔ ایضاً۔

۱۶۶۔ ص ۳۳ مذکورہ بالا۔

۱۶۷۔ ص۲۹ اور ص۳۳ بالا۔

۱۶۸۔ حضرت عبداللہ بن جحش قبیلہ اسد بن خزیمہ سے تعلق رکھتے تھے اس لئے اسدی کہلاتے تھے۔ وہ مکہ کے دو عظیم خاندانوں بنو ہاشم اور بنو امیہ سے یکساں قریبی تعلقات بیک وقت رکھتے تھے۔ اول الذکر سے ان کا ننہالی رشتہ تھا کہ وہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی پھوپھی امیمہ بن عبدالمطلب کے فرزند اور آپ کے پھوپھی زاد بھائی تھے اور بنو امیہ کے حلیف تھے خاص کر ابوسفیان بن حرب اموی سے ان کے بہت قریبی حلف کے تعلقات تھے۔ مکہ کے ان دونوں خاندانوں سے یہ تعلقات ان کے والد جحش بن رباب اسدی نے قائم کئے تھے۔ حضرت عبداللہ ابتدائی مسلمان تھے اور دار ارقم میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے قیام سے قبل اسلام لائے تھے۔ وہ مہاجرین حبشہ میں شامل تھے اور مکہ والوں کے اسلام کی خبر سن کر لوٹ آئے تھے اور پھر وہاں اپنی ہجرت مدینہ تک مقیم رہے تھے۔ وہ ابتدائی مہاجرین مدینہ میں سے تھے۔ ملاحظہ ہو ابن اسحاق ص۱۱۶، ص۱۴۶، ص۱۶۸ وغیرہ؛ ابن سعد، سوم۔

۱۶۹۔ حضرت ابوحذیفہ مکہ کے ایک عظیم ترین سردار عتبہ بن ربیعہ کے فرزند اور خاندان بنو عبدشمس بن عبدمناف کے ایک بڑے رکن تھے۔ یہ خاندان بنو امیہ سے بہت قریب تھا اور حقیقتاً اس کو بھی اموی ہی سمجھا جاتا ہے۔ حضرت ابوحذیفہ اپنی کنیت سے سے زیادہ معروف ہیں ورنہ ان کا اصل نام ابن ہشام کے مطابق ہشیم تھا۔ وہ بھی ابتدائی مسلمانوں میں سے ہیں۔ ابن اسحاق نے ان کو پہلے چالیس مسلمانوں میں شمار کیا ہے۔ انھوں نے بھی حبشہ کو ہجرت کی تھی اور پھر مکہ والوں کے اسلام لانے کی خبر سن کر واپس آگئے تھے اور مکہ میں مقیم رہے تا آنکہ اجازتِ نبوی ملنے کے بعد مدینہ کو ہجرت کی اور پہلے مہاجرین میں شمار ہوئے۔ ملاحظہ کیجئے:

ابن اسحاق ص ۱۱۷، ص ۱۴۷، ص ۱۶۸ وغیرہ؛ ابن سعد، سوم ص ۹۴۔

۱۷۰۔ بنو مخزوم اور بنو امیہ کے درمیان تعلقات کے لئے ملاحظہ ہو واٹ، محمدؐ مکہ میں ص ۸-۵۔

۱۷۱۔ قریش کی مدینہ سے مخاصمت و دشمنی کے پس منظر اور اس پر بحث کے لئے ملاحظہ کیجیے شبلی نعمانی، سیرت النبی، اول ص ۳۰۹-۳۰۵۔

۱۷۲۔ ملاحظہ کیجیے حوالہ مذکورہ بالا۔

۱۷۳۔ مکی سماج کے جس معتدل طبقہ نے جنگ بدر کو براہ راست یا بالواسطہ روکنے کی کوشش کی تھی اس میں عتبہ بن ربیعہ اموی اور اس کا بھائی شیبہ، عمیر بن وہب جمحی، حکیم بن حزام اسدی وغیرہ شامل تھے جبکہ جنگ بھڑکانے والے بیشتر بنو مخزوم سے تھے خاص کر ابوجہل مخزومی، اسود بن عبدالاسد مخزومی وغیرہ۔ ملاحظہ ہو... ابن اسحاق ص ۲۹۷-۹۹۔ جہاں تک قریش مکہ کے معتدل و نرم رو طبقہ کا تعلق ہے تو اس میں مختلف بطون (خاندانوں شاخوں) کے لوگ شامل تھے۔ ان میں ہشام بن عمرو، زہیر بن ابوامیہ بن مغیرہ، مطعم بن عدی، ابوالبختری بن ہشام، زمعہ بن اسود کے علاوہ عتبہ بن ربیعہ اموی، شیبہ بن ربیعہ اموی، ابوسفیان بن حرب اموی، سعید بن العاص اموی وغیرہ شامل تھے۔ یہ لوگ اسلام کے مخالف ضرور تھے لیکن مسلمانوں کی بیخ کنی یا مسلح کشمکش کے قائل نہ تھے جیسا کہ مکہ میں مسلمانوں کے قریشی مقاطعہ کے مسئلہ یا جنگ بدر کے معاملہ پر ان کے طرز عمل سے واضح ہوتا ہے۔ اسی طرح شدید مخاصمت اور جنگ جدال کا حامی اور اسلام کی یکسر و مکمل بیخ کنی کا قائل طبقہ بھی قریش کے مختلف طبقات کے افراد پر مشتمل تھا۔ ان میں ابوجہل مخزومی، امیہ بن خلف جمحی، اور اس کا بھائی عمرو، نبیہ بن حجاج سہمی اور اس کا بھائی منبہ، عاص بن وائل سہمی، عقبہ بن ابی معیط اموی، ابولہب ہاشمی اور سفیان بن حارث ہاشمی وغیرہ کافی ممتاز تھے۔ ملاحظہ کیجیے:-

ابن اسحاق ص ۱۱۹-۲۰، ص ۱۳۳-۳۳، ص ۱۴۳-۴۵، ص ۱۵۹-۶۷، ص ۱۷۰-۳۰، وغیرہ۔

(۱۷۴) کتاب المحبر، ص ۱۱۱

(۱۷۵) مثلاً ابن اسحاق ص ۲۸۶

(۱۷۶) ابن ہشام، چہارم ص ۶۰۸-۱۲، میں ۲۷ غزوات اور ۳۸ سرایا یعنی کل مہموں کی تعداد ۶۵ بتائی گئی ہے۔ واقدی، مذکورہ بالا، ص اول تا آخر، نے کل مہموں کی تعداد ۷۴ بیان کی ہے۔ ابن سعد دوم ص ۱-۶۶، اور بلاذری، انساب الاشراف، اول ص ۲۸۷-۳۹۰ نے واقدی کا اتباع مکمل طور سے کیا ہے۔ طبری، دوم ص ۴۰۳، نے ابن اسحاق اور واقدی کی اتباع تو کی ہے مگر بعض مہموں کا ذکر نہیں کیا ہے۔ جیسے قتل کعب بن اشرف کے لیے، سریہ محمد بن مسلمہ انصاری بعد کے دوسرے سیرت نگاروں نے عام طور سے واقدی یا ابن اسحاق کی متابعت کی ہے۔ جدید مورخین نے اصلاً ان دونوں ماخذ پر انحصار کر کے تمام غزوات وسرایا کی تاریخ وار فہرست تیار کی ہے۔ لیکن انھوں نے اس میں بعض دوسرے مسلمہ ماخذ سے استفادہ کر کے تعداد میں اضافہ کیا ہے۔ لیون کیتانی، مذکورہ بالا، کی تیار کردہ فہرست غزوات وسرایا اب تک مکمل جامع اور صحیح سمجھی جاتی رہی ہے اور اسی پر انحصار کر کے مونٹگمری واٹ محمد مدینہ میں، ص ۳۳۹-۴۲، اپنی تازہ ترین فہرست تیار کی ہے جو غالباً مکمل ترین کہی جا سکتی ہے۔ لیکن محمد بن حبیب بغدادی کے ذکر کردہ غزوات وسرایا میں سے بعض اور خاص طور سے یہ دو ابتدائی مہمیں اس میں بھی بار نہیں پا سکی ہیں۔ غالباً ان مورخین کو اس ماخذ کا علم نہیں تھا۔ بہرحال بغدادی کے مطابق کل مہموں کی تعداد چوراسی تھی جن میں سے ۳۲ غزوات تھے اور ۵۲ سرایا۔ واٹ کے مطابق ان کی تعداد ۸۹ تھی۔ گویا کہ کل تعداد ان دو غزوات کو شمار کر کے ۹۱ ہوگی۔ واٹ اور ان کے پیشرو کیتانی نے بتوں کو توڑنے کی متعدد مہموں کو ایک ہی شمار کیا ہے

اگر ان کی تعداد بھی شمار کرلی جائے تو کل میزان کہیں زیادہ ہوگا۔

(۱۷۷) مثلاً ابن اسحاق اور واقدی کے یہاں غزوات وسرایا کی تاریخوں میں کافی زمانی اختلاف ہے اور ظاہر ہے کہ اول الذکر کے معاملے میں اگر اختلاف ہوگا تو آپ کے قیام مدینہ کی مدت از خود مختلف ہوگی۔ ملاحظہ ہو جے ایم بی جونس کا مضمون مذکورہ بالا بر ترتیب و تاریخ غزوات وسرایائے نبوی۔

(۱۷۸) حوالہ صـ۱۶۶ سابق۔

(۱۷۹) ملاحظہ کیجیے مجموعۃ الوثائق السیاسۃ للعہد النبوی والخلافۃ الراشدہ، مرتبہ محمد حمید اللہ، قاہرہ ۱۹۴۱ء، صـ۱۴۵ اور صـ۱۶۵ وغیرہ۔

(۱۸۰) محمد بن حبیب بغدادی کی اب تک معروف و معلوم دونوں کتابوں کتاب المحبر اور کتاب المنمق مرتبہ خورشید احمد فارق، حیدرآباد دکن ۱۹۴۲ء میں بیانیہ انداز کے بجائے اشاراتی اسلوب اختیار کیا گیا ہے۔

(۱۸۱) تفصیلات ملاحظہ ہو خاکسار کی انگریزی کتاب مذکورہ بالا کا باب اول خاص کر صـ۲۳-۵

(۱۸۲) ایضاً۔ نیز واٹ، مذکورہ بالا، صـ۱۷-۲۲۱؛ برکات احمد، محمد اور یہود (Muhammad and the Jews) دہلی ۱۹۸۰ء، صـ۵-۳۷؛ ولہاسن۔ Arab Kingdom and its Fall، (Welihasan) لندن ۱۹۷۳ء، صـ۱۷-۱۱۔

(۱۸۳) قریش کو یہ بالادستی کئی وجوہ سے حاصل تھی۔ بنیادی طور سے ان کا مذہبی تشخص کعبہ کی تولیت و پاسداری کے سبب تھا۔ اور حج کے مذہبی فریضہ، حجاج کے لیے سقایہ اور رفادہ کے فرائض انجام دینے کے سبب ان کو پورے عرب میں مذہبی افضلیت حاصل تھی اور حج کے موقعہ پر میلوں ٹھیلوں کی وجہ سے ان کی معیشت کو تجارتی استحکام کی بدولت فوقیت حاصل ہو گئی تھی۔ جس کو انھوں نے پڑوسی ممالک

(شام، یمن، ایران اور حبشہ) سے تجارتی تعلقات قایم کرکے باعث رشک بنا دیا تھا۔ مذہبی اور اقتصادی تفوق نے ان کو سماجی مرتبہ بھی بخش دیا تھا۔ اور اسی کے نتیجہ میں انھوں نے مختلف بدوی قبائل سے بزرگانہ تعلقات قایم کیے تھے۔ اپنے تجارتی اور قبائلی حریفوں سے کامیابی سے نمٹنے کے لیے انھوں نے ایک عظیم فوجی طاقت بھی جمع کرلی تھی۔ قریش کی بالادستی کے لیے مزید تفصیلات پر ملاحظہ کیجیے: واٹ، محمد مکہ میں *Muhammad At Mecca* لندن ۱۹۵۳ء، ص ۲۲-۱۔ نیز شبلی نعمانی، سیرت النبی، اول ص ۳۰۷۔

(۱۸۴) ہوازن (قیس عیلان) اور بنو بکر بن عبد مناة اور خزاعہ، قریش مکہ کے روایتی حریف تھے اور ان کے درمیان کئی جنگیں بھی ہوئی تھیں جن میں جنگ فجار کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ ان منازعات کے لیے ملاحظہ ہو: ایام العرب فی الجاہلیہ ص ۳۲۲-۳۷ وغیرہ۔

(۱۸۵) قریش سے مدینہ والوں کو خطرہ کوئی تصوراتی نہ تھا بلکہ حقیقی تھا۔ قریش مہاجرین مکہ کو کسی قیمت پر اپنے چنگل سے نکلنے نہیں دینا چاہتے تھے۔ چنانچہ انھوں نے ان کو روکنے کی بھرپور کوشش کی تھی لیکن جب وہ بچ بچا کر مکہ سے نکل کر مدینہ بسنے میں کامیاب ہو گئے تو قریش نے ان کو مدینہ سے نکالنے یا واپس لانے کے جتن کیے بالکل اسی طرح جیسے انھوں نے کچھ برس قبل مہاجرین حبشہ کو واپس مکہ لانے کی ناکام کوشش کی تھی۔ محدث ابوداؤد کا بیان ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت مدینہ کے بعد قریش نے مدینہ کے سب سے بااثر سردار عبداللہ بن ابی بن سلول خزرجی کو خط لکھا تھا جس میں مسلمانوں کو قتل کرنے یا جلاوطن کرنے کا حکم دیا گیا تھا اور بصورت عدم تعمیل جنگ و جارحیت کی دھمکی دی گئی تھی۔ قریش کی اس جارحانہ پالیسی کے سبب رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور مہاجرین مسلسل متفکر و متردد رہے، یہاں تک کہ امام نسائی کے مطابق آپ اور آپ کے ساتھی راتیں جاگ جاگ کر گذارتے تھے۔ اس کے ساتھ ساتھ آپ اکثر گشت

لگایا کرتے تھے۔ مآخذ کے دوسرے متعدد بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ قریش سے مسلمانان مدینہ کو شدید خطرہ لاحق تھا۔ ملاحظہ کیجیے: سنن ابی داؤد، باب خبر النضیر؛ سنن نسائی، باب اجلاء النضیر؛ بخاری، الجامع الصحیح، باب الحراد (حضرت سعد بن ابی وقاص نے فرمائش رسول پر رات بھر پہرہ دیا تھا)؛ سیوطی، لباب فی اسباب النزول، تفسیر سورۂ نور آیت ۵۵۔

(۱۸۶) ابتدائی مہموں کے بارے میں اہم مآخذ کے افتتاحی کلمات مضمون ہذا میں ہر مہم کے آغاز سے صاف معلوم ہوتے ہیں۔

(۱۸۷) ان مقامات کے مدینہ سے فاصلوں کے لیے ملاحظہ کیجیے: خاکسار کی مذکورہ بالا کتاب (انگریزی) ص ۱۶۔۱۵

(۱۸۸) ابن اسحاق ص ۲۲۶۔ تمام مآخذ کا اتفاق ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے سفر ہجرت میں معمول کا راستہ یعنی شاہراہ تجارت قریش نے چھوڑ کر ایک دوسرے پیچیدہ راستے سے سفر کیا تھا تاکہ تعاقب اور دشمن کی تاخت سے محفوظ رہ سکیں۔

(۱۸۹) صلح حدیبیہ کی ایک شرط یہ بھی تھی کہ مکہ سے مدینہ آنے والے مسلمانوں یا غیر مسلموں کو واپس کرنا ہوگا جبکہ مدینہ سے مکہ بھاگ جانے والوں پر ایسی کوئی پابندی نہ تھی۔ مکی مسلمانوں کے لیے یہ شرط بڑی تکلیف دہ تھی کہ وہ قریش کے آہنی پنجے اور ظلم و ستم سے کسی طور فرار نہ حاصل کر سکتے تھے لیکن حضرت ابوبصیر نے ان غریب و بے کس مسلمانوں کے لیے ایک نیا دروازہ کھول دیا۔ وہ مکہ سے بھاگ کر مدینہ پہنچے تو ان کی واپسی کا مطالبہ کرنے کے لیے ازہر بن عبد عوف زہری اور اخنس بن شریق ثقفی نے ایک عامری کو ایک مولیٰ کے ساتھ بھیجا۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبصیر عتبہ بن اسید ثقفی کے احتجاج کے باوجود ان کو واپس مکہ بھیج دیا۔ ذوالحلیفہ میں جب ان لوگوں نے قیام کیا تو حضرت ابوبصیر نے اپنے عامری محافظ

کی تلوار کی تیزی کی تعریف کی اور بہانے سے اس پر قبضہ کرلیا۔ اور پھر ایک وار میں عامری کو مار ڈالا۔ مولی بھاگ کر مدینہ پہنچا اور سارا ماجرا کہہ سنایا پیچھے پیچھے حضرت ابو بصیرؓ بھی بارگاہ نبوی میں پہنچے اور رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ آپ نے اپنا عہد پورا کردیا اب آپ پر میری واپسی کی کوئی ذمہ داری نہیں۔ لیکن آپ نے صحابی موصوف کو جنگ کا بھڑکانے والا بتایا۔ غالباً ابو بصیر نے سمجھ لیا کہ آپ ان کو واپس کر کے ہی رہیں گے۔ چنانچہ وہ از خود ذوالمروہ کے ساحلی مقام العیص میں آکر بس گئے۔ ان کی مثال کی تقلید کرتے ہوئے مکہ کے مسلم گرفتاران بلا ایک ایک کر کے ابو بصیر ثقفی سے العیص میں آکر ملتے گئے۔ یہاں تک کہ ان کی تعداد ستر ہو گئی۔ ادھر انھوں نے قریشی کاروانوں کو لوٹنا شروع کردیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ خود قریش مکہ نے معاہدۂ حدیبیہ کی اس شرط کی منسوخی کی درخواست کی جو منظور ہوئی اور مکی مسلمانوں کو بلا خوف وخطر مدینہ آکر رہنا نصیب ہوا تو قریش کو شاہراہ تجارت پر پھر سے بلا روک ٹوک آنے جانے کا موقع ملا۔ ملاحظہ ہو ابن اسحاق ص۵۰۷۔

(۱۹۰) واٹ، مذکورہ بالا ص۶۱-۶۲

(۱۹۱) مختلف مہمات کے دوران مسلم جماعتوں کے اپنے علاقوں میں قیام کے لیے ملاحظہ فرمائیے حوالہ جات سابقہ۔ عام حالات میں ایک دن کے اونٹ کے سفر میں تقریباً پندرہ میل طے کیے جاتے تھے۔ ملاحظہ ہو: محمد حمید اللہ، عہد نبوی کے میدانِ جنگ، (انگریزی) ص۴۲۔ لیکن سریہ نخلہ میں مسلم جماعت طلیعہ کے سفر اور مدت سے اندازہ ہوتا ہے کہ غیر معمولی حالات میں جب کہ تاخت کرنی ہو یا کسی اور سبب سے جلدی ہو تو اس سے کئی گنا زیادہ سفر کیا جا سکتا ہے۔ وادی ملل مدینہ سے ۲۸ میل کے فاصلہ پر تھی اور مسلم جماعت نے وہ مسافت صرف دو دن میں طے کی تھی۔

(۱۹۲) عہد نبوی کے جاسوسی نظام کے لیے ملاحظہ ہو، محمد حمید اللہ، عہد نبوی کے میدان جنگ (انگریزی)، صفحہ ۶-۵۸؛ فوجی جاسوسی نظام پر تاریخی و واقعاتی بحث کے لیے ملاحظہ ہو خاکسار کی انگریزی کتاب، باب سوم، بحث بر "عیون" اور "طلیعہ"

(۱۹۳) واٹ، محمد مدینہ میں (انگریزی) صفحہ ۶

(۱۹۴) ملاحظہ ہو مضمون ہذا کا صفحہ ۲۶ اور حوالے ۸۶ اور ۸۷

(۱۹۵) یہ غزوہ قردہ تھا۔ قریش مکہ نے ایک بڑا کارواں شام کے لیے روانہ کیا۔ اس میں زیادہ تر سامان تجارت چاندی پر مشتمل تھا۔ ابن اسحاق کے بقول اس کارواں کی کمان اور کسی کے ہاتھ میں نہیں خود ابوسفیان بن حرب کے ہاتھ میں تھی اور اس کا رہنما و رہبر فرات بن حیان عجلی جیسا ماہر شخص تھا۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم پر حضرت زید بن حارثہ نے اس پر قردہ نامی چشمہ پر چھاپہ مارا۔ لوگ تو بچ نکلے مگر سارا سامانِ تجارت مسلمانوں کے ہاتھ لگ گیا۔ ملاحظہ ہو ابن اسحاق صفحہ ۳۶۴؛ ابن ہشام دوم صفحہ ۶۰۹؛ واقدی صفحہ ۱۹۷؛ ابن سعد، دوم صفحہ ۳۶؛ طبری، دوم صفحہ ۳-۴۹۲۔ نیز ملاحظہ ہو: واٹ، محمد مدینہ میں، صفحہ ۲۔ ابن اسحاق وغیرہ کے علاوہ دوسرے مآخذ میں کاروان قریش کی امارت صفوان بن امیہ جمحی کے ہاتھ میں تھی۔ واٹ کا اس سے یہ نتیجہ کہ مکہ میں ابوسفیان کا ایک مخالف فریق ابھر رہا تھا صحیح نہیں ہے ہم دیکھ چکے ہیں کہ قریشی کارواں مختلف سردارانِ قریش کی قیادت میں شام جاتے رہتے تھے۔ اور عموماً یہ کارواں قریش کے انفرادی خاندانوں کے ہوتے تھے۔ عام طور سے پورے قبیلہ کا ایک قافلہ نہیں جاتا تھا۔ صرف بدر سے پہلے جانے والا کارواں قومی یا قبائلی سطح کا تھا جس کے خاص اسباب تھے۔

(۱۹۶) حضرت زید بن حارثہ کا یہ سریہ العیص گیا تھا۔ ایک مکی کارواں ابوالعاص بن ربیع، داماد رسول کریم، کی زیر قیادت شام سے مکہ واپس ہو رہا تھا۔ اس میں حضرت

ابو العاص کی اپنی تجارت کے علاوہ بعض دوسرے قریشی تاجروں کی دولت بھی لگی تھی۔ بہرحال العیص میں اس پر حضرت زید نے چھاپہ مارا اور اس بار کارواں کے ساتھ ساتھ بعض لوگوں کو بھی پکڑ لیا اگرچہ امیر کارواں بچ نکلے تھے لیکن وہ بعد میں خود مدینہ آئے تھے اور حضرت زینب اپنی مسلم بیوی کے یہاں پناہ گزیں ہوئے تھے۔ اس سریہ میں دو اہم نکات توجہ کے طالب ہیں۔ اول یہ کہ یہ چھاپہ العیص میں مارا گیا تھا۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس مقام سے قریشی کارواں کا گذرنا ناگزیر تھا جیسا کہ کہیں اور کہا جا چکا ہے۔ دوسرے غالباً مکہ والوں نے اپنی گرتی ہوئی تجارت کو آخری سنبھالا دینے کے لیے رسول کریم صلی اللہ علیہ کے داماد کا سہارا لیا تھا شاید اس خیال سے کہ مسلمان ایسے کسی قریشی کارواں پر حملہ نہ کریں گے۔ ملاحظہ ہو ابن اسحاق ص ۳۱۶؛ واقدی ص ۵۵۳-۵؛ ابن سعد دوم ص ۸۶؛ طبری، دوم ص ۱۴۱-۶۔ نیز واٹ، محمد مدینہ میں، ص ۴۵۔ موصوف کا یہ خیال صحیح معلوم ہوتا ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو العاص بن ربیع کو حضرت زینب کی مداخلت پر پناہ اور بعد میں ان کا مال تجارت واپس دے کر ایک نئی پالیسی اختیار کی تھی اور جس کا مقصد مکّہ والوں کو جیتنا تھا۔ اور حقیقت میں اس کا یہی اثر ہوا تھا۔ اس سریہ کے سلسلے میں یہ نکتہ بہت اہم کہ مکہ والوں نے یہ کارواں عراقی شاہراہ سے بھیجا تھا لیکن اس پر بھی وہ شاہ شاہراہ پر جانے والے کاروانوں کی طرح مسلمانوں سے بچ نہ سکا۔

(۱۹۷) متعدد جدید مورخوں نے اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے مثلاً واٹ، محمد مکّہ میں ص ۳-۲۔

(۱۹۸) ابن اسحاق ص ۲۹۵ کا بیان ہے کہ گاؤں کی ان دو باندیوں کے درمیان مصالحت اس علاقے کے ایک جہنی سردار مجدی بن عمرو جہنی نے کرائی تھی۔ اور قرضدا

قرض خواہ کو اس کی رقم واپس دلانے کا وعدہ کیا تھا۔

(۱۹۹) بخاری، الجامع الصحیح، اسلام ابی ذر؛ ابن سعد، چہارم ص ۲۲۵۔

(۲۰۰) واقدی ص ۳۵؛ بخاری، کتاب المغازی، روایت حضرت سعد بن معاذ۔

(۲۰۱) غزوہ قردہ کے بارے میں ابن اسحاق کا ایک جملہ مدینہ سے مخاصمت اور اس کی خطرناکی کی طرف واضح اشارہ کرتا ہے۔ اس کا بیان ہے کہ بدر میں جو کچھ ہو چکا تھا اس کی وجہ سے قریش اپنے شامی راستے پر کارواں بھیجنے سے خوفزدہ تھے۔ گویا کہ بدر سے پہلے ان کے کارواں اس راستے پر جو گذرتے تھے وہ اس حقیقت کا اعلان تھے کہ اب تک ان کی تجارت کو کوئی خاص خطرہ نہیں محسوس ہوا تھا۔ ملاحظہ ہو، مذکورہ بالا ص ۳۶۴

(۲۰۲) ابن اسحاق ص ۲۹۱؛

(۲۰۳) ابن اسحاق ص ۲۹۱

(۲۰۴) ابن اسحاق ص ۲۹۶ کا بیان ہے کہ ابوسفیان نے قریش کو جو پیغام بھیجا تھا اس کا مفہوم یہ تھا کہ "چونکہ تم لوگ اپنے کارواں اپنے آدمیوں اور اپنے مال کو بچانے نکلے تھے اور خدا نے اس کو بچا بھی دیا ہے اس لیے اب واپس آجاؤ"

(۲۰۵) ابن اسحاق، ص ۲۹۸ وغیرہ۔

(۲۰۶) اخنس بن شریق ثقفی جو بنو زہرہ کے حلیف تھے اسی قسم کے خیالات کا اظہار کیا تھا جس کے نتیجہ میں تمام زہری مکہ واپس لوٹ گئے تھے اور ماخذ کے مطابق ایک زہری نے بھی جنگ میں حصہ نہیں لیا تھا۔ اسی طرح بنو عدی بن کعب بھی جنگ بدر میں شریک نہیں ہوئے تھے۔ بنو ہاشم میں حضرت علی کے بڑے بھائی طالب کچھ اور قریشیوں کے ساتھ مکہ لوٹ گئے تھے جب کہ عقیل بن ابی طالب اور عباس بن عبدالمطلب شامل ہوئے تھے۔ ملاحظہ ہو ابن اسحاق ص ۲۹۶ اور ص ۳۱۲

(۲۰۷) ابن اسحاق ص۲۹۶ کے مطابق ابوجہل نے کہا تھا "خدا کی قسم ہم واپس نہ جائیں گے جب تک بدر تک نہ ہو آئیں وہاں ہم تین دن گذاریں گے، اونٹ قربان کریں گے، دعوتیں اڑائیں گے اور شرابیں پئیں گے اور باندیاں ہمارے لیے ناچیں گائیں گی اور تمام عرب سن لیں گے کہ ہم یہاں آئے اور جمع ہوئے چنانچہ مستقبل میں وہ ہمارا احترام کریں گے"۔

(۲۰۸) ابن اسحاق ص۲۹۷-۲۹۹

(۲۰۹) ایضاً۔

(۲۱۰) واقدی ص۲۸

(۲۱۱) واقدی ص۲۷

(۲۱۲) حضرت عبدالرحمن بن عوف (متوفی ۳۲ھ) دولت مند ترین صحابہ میں سے تھے۔ انھوں نے اپنی وفات کے وقت راہ خدا میں پچاس ہزار دینار کی رقم وقف کی تھی جبکہ ان کی کل دولت کا اندازہ مشکل تھا۔ ملاحظہ ہو ابن سعد، سوم ص۱۳۶۔ حضرت سعد بن وقاص زہری (متوفی ۵۵ھ) نے اپنی وفات کے وقت دو لاکھ پچاس ہزار درہم ترکہ چھوڑا تھا۔ ایضاً ص۱۴۹۔ حضرت طلحہ بن عبیداللہ تیمی کو عراق سے چار پانچ لاکھ سالانہ اور صرف سراۃ سے دس ہزار دینار سالانہ کی آمدنی بشکل غلہ ہوتی تھی۔ ابن سعد، سوم ص۲۲۱۔ جبکہ ان کا ترکہ بائیس لاکھ درہم اور دو لاکھ دینار پر مشتمل تھا، ایضاً ص۲۲۲

(۲۱۳) ابن اسحاق ص۳۳۶

(۲۱۴) ابن اسحاق ص۳۴۳

(۲۱۵) ابن سعد دوم ص۶۶

(۲۱۶) ایضاً ص۱۳۵۔

(۲۱۷) واقدی، ص۸۲۱ اور ص۸۲۳ (۲۱۸) ابن سعد دوم ص۱۶۶

کیکاؤس کا نظریۂ اقتدار اعلیٰ

احمد حسن، ریسرچ اسکالر، شعبۂ تاریخ، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

گیارہویں صدی عیسوی میں نہ صرف ماوردی اور نظام الملک جیسے مشہور و معروف علماء اور فقہاء پیدا ہوئے بلکہ عنصر المعالی جیسے سیاسی مفکر بھی اسی دور کی پیداوار ہیں۔ اس کی کتاب قابوس نامہ درحقیقت ایک جامع ضابطۂ اخلاق (code of conduct) ہے۔ اس وقت تک جو مضامین اس مصنف پر لکھے گئے ہیں وہ یا تو خالص ادبی نوعیت کے ہیں یا سیاسی۔ فکری گہرائیوں سے کافی دور ہیں۔ ڈاکٹر شمعون اسرائیلی استاد شعبۂ فارسی ہونے کے سبب اس کتاب کو صرف ادبی نقطۂ نگاہ سے ہی پرکھ سکے ہیں۔

پروفیسر ہارون خان شیروانی نے اپنی کتاب میں ایک مختصر مقالہ تصنیف کیا ہے اور وہ مصنف کی فکر کی گہرائیوں میں خود کو ملوث کرنا نہیں چاہتے بلکہ محض سرسری معلومات بہم پہنچانا ہی اپنا فرضِ عین سمجھتے ہیں[1] اس کے علاوہ پروفیسر صاحب کے اس مقالہ میں اس حکومت کے حالات پر کچھ نہیں کیا گیا ہے اور نہ ہی اس مصنف کے سیاسی تعلقات پر کچھ لکھا گیا ہے اس کے علاوہ اس کتاب کا تجزیہ تقابلی انداز سے بھی نہیں کیا گیا۔ جبکہ یہ کتاب ماوردی کے بعد اور

---

[1] ہارون خاں شیروانی Studies in Muslim Political thought and administration لاہور۔ ۱۹۵۸ صفحات ۱۲۸ تا ۱۳۲۔

نظام الملک سے قبل کسی وقت میں منظرِ عام پر آئی۔

کیکاؤس کی حیات کی تفصیل کا زیادہ علم نہیں۔ اس کتاب کی تالیف کے وقت یعنی ۴۷۵ھ میں اس کی عمر تریسٹھ برس کی تھی۔ اس طرح اندازاً اس کی پیدائش ۴۱۲ھ یا ۴۱۳ھ میں رہی ہوگی[1] کیکاؤس کی زندگی کا بیشتر حصہ غریب الوطنی کے عالم میں گذرا۔ اور اس کو کسی وقت کسی خطۂ زمین پر حکومت کرنے کا موقع نہیں ملا۔ وہ باعتبار حسب و نسب ایرانی اور ساسانیوں کے خاندان سے تھا۔ اس طرح شہنشاہیت اس کا آبائی پیشہ تھا۔

عوام کی محافظت اور حکومت کی قوت کا یہ عالم تھا کہ خود اس کے افسران بھی زیاری حکومت کو ختم کر سکتے تھے۔ اور نتیجتاً اس کو پہلی مرتبہ معز الدولہ آل بویہ جو اس حکومت کا ایک افسر تھا، اس حکومت کے خاتمہ کے درپے ہوا۔ اور بادشاہ وقت کو تقریباً دس برس تک جلاوطن رہنا پڑا۔ اس کے بعد مسعود بن محمود غزنوی نے منوچہر کو شکست دے کر طبرستان اور جرجان کو برباد و تاراج کیا۔ اور ۵۰ ہزار دینار سالانہ بطور خراج اور ایک لاکھ دینار بطور تاوان وصول کیا طغرل بیگ سلجوقی نے بھی اپنے حملۂ ہند سے قبل اس حکومت کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا۔ اور انوشیروان کی ماں کو مرداویج کے نکاح میں دے دیا[2]

کیکاؤس محمود غزنوی کا داماد تھا۔ اور دربار غزنوی میں اس نے ایک امیر کی حیثیت سے زندگی گزاری۔ مسعود اور سلجوقیوں کے درمیان جنگ دندقان کے بعد یہ امیر برسرِ روزگار نہ رہا۔ اور ان حالات میں رہ کر اس نے اپنی کتاب قابوس نامہ تالیف کی۔ ظاہر ہے کہ ان تمام واقعات و حالات نے اس کے ذہن کو متاثر کیا ہوگا اور عمر رسیدہ ہونے کے باعث وہ تجربہ کار بھی رہا ہوگا اسی لیے وہ اپنے بیٹے گیلان شاہ کو ان تمام حالات سے آگاہ کرنا چاہتا ہے جو کسی وقت بھی پیش آسکتے ہیں چنانچہ ہر پیشہ کی انجام دہی میں فوائد و نقصانات

---

[1] قابوس نامہ صفحہ ۱۵ تا ۱۷

[2] ابن الاثیر: جلد ۹ صفحہ ۱۷۱، ۱۵۱ دیکھیے جدول صفحہ

کو وہ بطور نصیحت اپنے بیٹے کو سمجھاتا ہے۔ بایں سبب اس کتاب کا اصل نام نصیحت نامہ ہے۔ ذیل میں ہم صرف ان مضامین کو زیر بحث لائیں گے۔ جن کا تعلق بالواسطہ یا بلاواسطہ اس کے نظریۂ اقتدارِ اعلیٰ سے ہے۔

کیکاؤس کے نزدیک اقتدار اعلیٰ کا اصل مالک بادشاہ ہوتا ہے۔ اور بادشاہی ایک ایسی نعمت ہے جس سے خدا تعالیٰ کم لوگوں کو نوازتا ہے اس سے یہ ثابت ہوا کہ بادشاہی خداداد نعمت ہے[1] لہٰذا بادشاہ خود اپنے حقوق اور فرائض کے لیے خدا کے سامنے جوابدہ ہے۔ اور عوام کو اس کا کوئی اختیار نہیں کہ وہ اس سے کسی قسم کی باز پرس کر سکیں۔ دوسرے یہ کہ جو چیز خدا نے دی ہو اس کی بقا بھی خدا ہی کی ذمہ داری ہے۔ لہٰذا بادشاہ اپنی کسی غلطی یا لغزش کے لیے خود ذمہ دار نہیں اس لیے کہ وہ بغیر حکم الٰہی کوئی کام نہیں کر سکتا۔ یہ اصول دیگر مفکرین سے زیادہ مختلف نہیں۔ ماوردی اور نظام الملک بھی اسی اصول کے پابند ہیں۔ البتہ ماوردی امامت کو آل قریش تک محدود کرتا ہے اور نظام الملک اس سلسلے میں خاموش ہے یورپی مفکرین مثلاً ایکیولنس لیویاتھن اور ہابس جیسے سیاسی مفکرین بھی ان مفکرین کے خیالات کے خوشہ چین ہیں۔

کیکاؤس بادشاہی کو بادشاہ کا پیدائشی حق سمجھتا ہے اور اس کے خیال میں بادشاہ کا بچہ بادشاہ ہوتا ہے۔ اور اس کا دل و دماغ و مزاج اور طبیعت پیدائشی طور سے شاہانہ ہوتی ہے اس نے اس خیال کو اس مثال سے جلا دی ہے[2] کہ "مرغ آبی کا بچہ جس طرح مرغ آبی ہوتا ہے اسی طرح بادشاہ کا بچہ بادشاہ ہوتا ہے۔ جس طرح اس بچے کو

---

[1] قابوس نامہ صفحہ ۲۲۶

[2] اگرچنانکہ خداوند کوچک بود بکوچک مشمر کہ مثال پادشازادگان برمثال بچہ مرغ آبی باشند"
قابوس نامہ۔ باب نمبر ۴۰ صفحہ ۲۱۸ -

تیرنے کے لیے کسی کا احسان نہیں اٹھانا پڑتا اسی طرح شہزادہ بھی کسی کا منت کش تعلیم وتربیت نہیں ہوتا۔

کیکاؤس نے باوجود اس کے کہ اس کی مملکت تین مرتبہ ختم ہوچکی تھی اور وہ خود غربت کی زندگی گزار رہا تھا۔ اپنی حکومت کو مضبوط ترین کرنے کی کوشش کی ہے بلکہ وزیر امیر اور دیگر افسران مملکت کو بھی بے وفائی کے انجام سے آگاہ کرتا ہے اور Regent ہونے کی صورت میں بادشاہ کی کم عمری سے ناجائز فائدہ اٹھانے کو غلط قرار دیتا ہے۔ کیکاؤس خود حسباً ونسباً ایک شہزادہ تھا۔ اس کے آباؤ اجداد ساسانی خاندان سے متعلق تھے۔ جو ایک عرصۂ دراز تک ایران کے ایک بڑے حصہ پہ کامیابی سے حکومت کرتے رہے اس طرح کیکاؤس نے اپنے دعوائے بادشاہی کو مستعدی اور مضبوطی سے جتایا۔ اور یہ بھی ثابت کرنے کی کوششیں کیں کہ شہنشاہیت دراصل ایک میراث ہے جو باپ کے بعد بیٹے کو پہنچتی ہے اور اس طرح یہ سلسلہ مستقل چلتا رہتا ہے۔

حکومت کی پایہ داری اور مضبوطی کے لیے کیکاؤس بادشاہ اور رعایا کے درمیان تفریق برقرار رکھنے کی تلقین کرتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ بادشاہ عام انسانوں سے بالاتر ہے اور اس کی بالادستی بہر کیف برقرار رہنی چاہیے رعایا ہمیشہ فرماں بردار اور بادشاہ ہمیشہ فرماں روا بن کر پیدا ہوتے ہیں چنانچہ اس فرماں روائی کی خاطر قوت و طاقت کے استعمال سے بھی گریز نہ کرنے کو کہا گیا۔ اس طرح کیکاؤس نے عوام کو بادشاہ کے لیے ہمیشہ وفادار رہنے کی تلقین کی تاکہ کسی قسم کی بغاوت کا خطرہ باقی نہ رہے۔[۱]

فرامین کی عظمت وحرمت برقرار رکھنے کے لیے وہ سرمستی اور نشے کے عالم میں ان کے اجراء کو منع کرتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ بادشاہ شراب پی سکتا ہے۔ لیکن نشہ میں حکمرانی نہیں کرسکتا ایسا اس لیے ہے کہ اس سے عوام کے جان ومال کو خطرہ لاحق ہے بادشاہ جوکہ عوام کی

---

[۱] قابوس نامہ، صفحات ۲۳۱ تا ۲۳۲

جان و مال کا محافظ ہے وہی جان و مال کا دشمن نہ بن جائے بادشاہ کو گلہ بان اور عوام کو اس کا گلہ قرار دیتا ہے۔[۱]

شراب خوری کی اجازت کیکاؤس نے نہیں دی یہ چیز شاید ایرانی آداب شاہی کا ایک جزبن چکی تھی۔ نظام الملک نے کیکاؤس سے بھی زیادہ واضح الفاظ میں اس امر کو تحریر کیا ہے۔ کیکاؤس کسی حد تک شراب خوری کو ناپسند کرتا ہے لیکن نظام الملک کسی ناپسندیدگی کا اظہار نہیں کرتا۔[۲]

کیکاؤس قوت کے توازن میں یقین رکھتا ہے اور یہ توازن اپنی حکومت کی بنیاد سمجھتا ہے اس کے نزدیک بادشاہ ایک ایسا آفتاب ہے جو بیک وقت بلا تفریق فوج و عوام سب کو فیض یاب کرتا ہے، فوج۔ مصیبت اور جنگ کے وقت کام آتی ہے تو عوام فوج کو مسلح کرنے اور مرتب کرنے کے کام آتے ہیں اور فوج دراصل عوام کا ایک حصّہ ہے چنانچہ کسی کو کسی پر بالادستی اور برتری حاصل نہ ہونا چاہیے اس سے ملک کا ایک جز زیادتی کا شکار ہو سکتا ہے۔ اور دوسرا جز اپنی قوت پر مغرور۔[۳]

اس طرح کیکاؤس نے نہ صرف توازن کا احساس دلایا بلکہ اس نے پھوٹ ڈالو اور حکومت کرو (Divide and Rule) کی حکمت عملی کو بھی اجاگر کیا۔

نظام الملک (جو تقریباً کیکاؤس کا ہم عصر ہے) بھی اسی اصول کا پابند ہے[۴] ماوردی جو کیکاؤس سے تقریباً بیس برس پہلے انتقال کر چکا تھا اس نے بھی اس اصول کی پابندی کو ضروری قرار دیا۔ خلیفہ مامون الرشید کے حوالے سے کہتا ہے کہ خراسان میں فساد اس لیے

---

[۱] ایضاً، صفحات: ۶۷ تا ۷۰؛ ۲۰۶؛ ۲۳۲۔

[۲] نظام الملک طوسی۔ سیاست نامہ۔ طہران ۱۳۲۰ھ صفحات ۸۱ تا ۸۸

[۳] قابوس نامہ: ص ۲۲۳۔ [۴] ایضاً صفحہ ۳۴

[۵] سیاست نامہ صفحہ ۱۱۵ و ۱۵ الماوردی۔۔۔۔

برپا ہوا کہ وہاں کا گورنر فوج میں توازن برقرار نہیں رکھ سکا۔

سیاسی نقطۂ نظر سے کیکاؤس نے جس امر کو اہم ترین سمجھا وہ بادشاہ کی شخصیت کو ایک خاص پیرایہ میں ڈھالنا چاہتا ہے، اس کے نزدیک شہنشاہیت کی بقا نہ صرف اچھے فوجی نظام اور مملکت کے نظام پر ہے بلکہ بادشاہ کی شخصیت بھی عام آدمی سے کہیں بالاتر ہے۔ نظام الملک کے مقابلے میں کیکاؤس اپنے بادشاہ کو زیادہ بارعب دیکھنا پسند کرتا ہے۔ مثلاً طنز و مزاح کے معاملے میں کیکاؤس کا خیال ہے کہ بادشاہ کو کم سے کم لوگوں کے ساتھ ایسے تعلقات رکھنا چاہیے اس لیے کہ اس کے سبب کم درجہ لوگ بادشاہ کی عزت و وقار کے لیے نقصان دہ ثابت ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح ندیم کو بھی ہر وقت ہنسی مذاق قایم نہیں رکھنا چاہیے بلکہ یہ سب کچھ اس کے مزاج اور وقت کی نزاکت کے ساتھ روا ہیں۔ ایک ندیم کو بیک وقت ہزل گو اور غزل گو کہانی اور لطیفہ گوئی وغیرہ سب کچھ آنا چاہیے۔ یہاں تک کہ وزیری دبیری اور شراب نوشی جیسے آداب شاہی سے بھی واقف ہو[1] جبکہ نظام الملک اپنے بادشاہ کو کم از کم ندیموں کے ساتھ ہنسی مذاق کی پوری اجازت دیتا ہے وہ واضح الفاظ میں کہتا ہے کہ ندیموں کے ساتھ ہنسی مذاق سے بادشاہ کا رعب و دبدبہ کم نہیں ہوتا۔ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ جب بھی مملکت میں توازن نہ رہ سکا بغاوتوں کا سلسلہ شروع ہو گیا۔ اور خلیفہ المامون کے بعد عباسی حکومت درحقیقت توازن کی کمی کی شکار رہی جس کی ابتدا اگرچہ بہت پہلے پڑ چکی تھی لیکن اس کا اظہار کچھ عرصہ کے بعد ہوا چنانچہ عربوں اور ترکوں کے مختلف گروہوں مثلاً دیلمی اور ترکستانی یا سلجوقی یا دیلمی ترکوں کے درمیان ہمیشہ جنگ جاری رہی اس لیے

---

[1] قابوس نامہ۔ صفحہ ۷۷۔ ۷۹۔ ۲۰۳۔ ۲۰۶

[2] سیاست نامہ صفحہ ۱۰۹۔ ۱۱۱

کہ باعتبار قوت جس کو جس وقت فوقیت حاصل رہی کمزور کو دبانے لگا اور حکومت کی باگ ڈور اپنے ہاتھ میں لینے لگا۔ اسی عدم توازن کے سبب زیاری حکومت بھی کئی مرتبہ ختم ہوئی بالآخر سلجوقی ترک تمام علاقے پر حکمراں بن بیٹھے اور کیکاؤس اسی سبب کسی جگہ کا مالک نہ بن سکا۔

اسلامی نظامِ مملکت میں مذہب اور سیاست دو الگ ضابطۂ حیات نہیں بلکہ سیاست مذہب ہی کا ایک حصّہ ہے۔ چنانچہ مکمّل سیاسی نظام بغیر مذہبی پختگی کے قایم نہیں ہو سکتا۔ اسی لیے دیگر سیاسی مفکرین کی طرح کیکاؤس بھی بادشاہ کے لیے چند مذہبی عقائد لازم قرار دیتا ہے جن کو اپنی ذاتی اور شاہی زندگی میں باقاعدہ قایم کرنا چاہیے۔ چنانچہ اس کو عقاید میں پختہ، پاکیزہ دین اور عقل مند ہونا چاہیے[1] یہی وہ خصوصیات ہیں جو تمام مفکّرین نے لازم قرار دیا ہے۔ چنانچہ فارابی، ماوردی، نظام الملک ابن یتمیہ اور شاہ ولی اللہ جیسے مفکّرین قابل ذکر ہیں لیکن ہر مفکر کے عہد اور حالات کی روشنی میں بادشاہ کا مذہبی ہونا بعینہٖ ضروری ہے یعنی جو گروہ مذہب کے نام پر ظہور پذیر ہوتے ہیں اور مملکت کو تباہ و برباد کرتے ہیں بادشاہ وقت اس کی ضد ہونا چاہیے تاکہ ان گروہوں کا بخوبی مقابلہ کر سکے۔

کیکاؤس باعتبار مذہب سنّی معلوم ہوتا ہے لیکن فقہ کے بارے میں صحیح معلومات نہیں بہرحال فاطمی حکمرانوں کے عروج اور عباسیوں کے انحطاط کا زمانہ اس نے اچھی طرح دیکھا ہے۔ اس کے علاوہ فدائین کا فتنہ بھی اسی زمانے کی پیداوار ہے۔ لہذا ایک بادشاہ وقت کو اپنے عوام اور حکومت کی حفاظت کی خاطر اپنے مذہبی عقائد میں پختگی

---

[1] پس اگر پادشاہ باشی پادشاہی پارسا باش وچشم ودست از حرم مردمان دُور دار و پاک شلوار باش کہ پاک شلواری از پاک دینی است واندر ہر کاری رای را فرمان بردار خرد۔

لازم دکھائی دیتی ہے۔ اس کی نظر میں صادق مسلمان وہ ہے جو اللہ کی وحدانیت حضرت محمدؐ کا خاتم النبیین ہونا، قرآن، فرشتے اور ایمان کا زبان و دل سے قبول کرنا اپنا فرض سمجھتا ہو۔ اس کے علاوہ نماز، روزہ وغیرہ کا پابند بھی ہو[1] کیکاؤس نظام الملک کی طرح کسی خاص فقہ کے معتقدین کو اچھا یا برا نہیں کہتا۔ نظام الملک کا کہنا ہے کہ دنیا میں صرف دو مذہب ہیں یعنی مذہب شافعی اور مذہب حنفی گویا حنبلی، مالکی اور جعفری فقہات کی اس کی نظر میں کوئی اہمیت نہیں جبکہ کیکاؤس اسلام کے بنیادی عقائد کے ماننے ہی کو کافی سمجھتا ہے گویا فتنے و فسادات کے تدارک کے لیے ایک بادشاہ کا بنیادی اعتبار سے مسلمان ہونا کافی ہے۔

کیکاؤس کے نقطۂ نگاہ سے عقلمند وہ بادشاہ ہے جو اپنے داخلی امور کے علاوہ گرد و نواح کے ماحول۔ خارجی امور اور ہمسایہ مملکتوں میں رونما ہونے والے واقعات سے ہمہ وقت بخوبی واقف رہے تاکہ خود کو ان لغزشوں اور حالات سے محفوظ رکھ سکے۔ جن کے سبب کسی بھی مملکت میں خلفشار اور بغاوت کی صورت حال پیدا ہوتی ہو۔

ماوردی کے نزدیک یہ امور وزیر کے دائرۂ اختیار میں آتے ہیں جب کہ کیکاؤس اور نظام الملک ان امور کو بادشاہ اور وزیر دونوں کے دائرۂ اختیار میں سمجھتے ہیں۔ نظام الملک ان امور پر نظر رکھنے کے لیے جاسوس اور خبر رساں کے تقرر کا مشورہ دیتا ہے۔ الپ ارسلان نے یہ محکمہ ختم کر دیا تھا جس کی نظام الملک کو آخر وقت تک ضرورت محسوس ہوتی ہے اور سیاست نامہ میں اس نے بطور شکایت درج کیا ہے[2]

یہی سبب ہے کہ ملک شاہ دور حکومت میں قبل از بغاوت کبھی خبر نہ ہو سکی۔

---

[1] قابوس نامہ۔ صفحہ ۱۳ تا ۱۵

[2] سیاست نامہ۔ صفحہ ۷۷، ۷۵، ۹۱-۹۰

ماوردی جو ایک قاضی تھا اور کیکاؤس جو ایک شہزادہ تھا دونوں اس حقیقت سے انحراف نہیں کرتے کہ بادشاہ کسی کو اپنا ہم پلّہ نہیں دیکھ سکتا بالخصوص اپنے خدمتگاروں میں سے اگر کوئی شخص اس کی برابری کرنے لگے یا اپنی حیثیت سے پورا فائدہ اٹھانے لگے تو بادشاہ کی طبیعت میں حسد اور کینہ پیدا ہو جاتا ہے لہٰذا وہ خود اپنے مقرر کردہ خدمتگار سے رہائی کی کوشش کرتا ہے[1] کیکاؤس خدمتگاروں[2] کو آگاہ کرتا ہے کہ بیشک زیادہ خدمت قابل تعریف ہے اور زیادہ خدمت ہی سے بادشاہ کی زیادہ قربت حاصل ہوتی ہے۔ مگر زیادہ قربت ہی دشمنی کا باعث ہوتی ہے۔ چنانچہ اس امر میں بھی توازن ضروری ہے نظام الملک کا خیال ہے کہ اگر بادشاہ غافل ہو تو وزیر بادشاہ کے لیے دشمن ثابت ہو سکتا ہے گویا بادشاہ کی دشمنی پر نظام الملک خاموش ہے اور وزیر کو دشمن کہنے میں اس کو قطعاً جھجک نہیں جبکہ درحقیقت بادشاہ اور وزیر دونوں ایک دوسرے کے لیے صرف اس وقت تک مددگار ہیں جب تک کہ دونوں کی حیثیت باعتبار مرتبہ برقرار ہے لیکن جیسے ہی یہ توازن ختم ہوتا ہے بادشاہ یا وزیر جس کا پلڑا بھاری ہو ایک دوسرے کے لیے دشمن ثابت ہوتے ہیں یعنی طاقت کا توازن بگڑ جانے سے دشمنی ظاہر ہوتی ہے۔ اس سلسلے میں کسی شخص کا صرف بادشاہ یا وزیر ہونا ضروری نہیں بلکہ کوئی بھی شخص طاقتور بن کر اس توازن کو بگاڑ سکتا ہے اور یہی عدم توازن حکومتوں کے مسلسل عروج و زوال کا سبب بنتا ہے۔ جیسا کہ تاریخ اسلام شہادت دیتی ہے۔

کیکاؤس توازن کو کافی وسیع معنی میں استعمال کرتا ہے۔ اس کے نزدیک نہ صرف اداروں میں باہمی توازن برقرار رہنا چاہیے۔ بلکہ اندرونی طور پر بھی اس کی برقراری کی

---

[1] ادب الوزیر صفحہ ۲۱ تا ۲۶ - ۲۹

[2] قابوس نامہ صفحہ ۱۹۷ - ۲۰۱

ضرورت ہے۔ مثلاً فوج کے اندر کم سے کم دو گروہ ہونے چاہئیں۔ تاکہ وہ ایک دوسرے سے خائف رہیں۔ اور بوقت جنگ ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کی کوشش کریں۔

مذکورہ بالا بیان کی روشنی میں درج ذیل نتائج اخذ کیے جا سکتے ہیں۔ (۱) بادشاہ کا تعلق براہ راست خدا سے ہے یہ نکتہ ایرانی تصور شہنشاہیت کا ہے۔ یہی وہ امر ہے جس کو نظام الملک نے مزید واضح کیا اور برنی نے بلبن کے نظریۂ حکومت کے تحت اس میں چار چاند لگا دیے۔

(۲) کیکاؤس کی نظر میں بادشاہ عوام سے بالاتر ہے۔ اس امر کی وضاحت میں کیکاؤس نظام الملک اور برنی سے بھی زیادہ پرجوش اور صاف گوئی دکھائی دیتا ہے۔ ایرانی اثرات کے تحت لکھنے والے تمام اشخاص میں یہ مصنف پیش رو معلوم ہوتا ہے۔

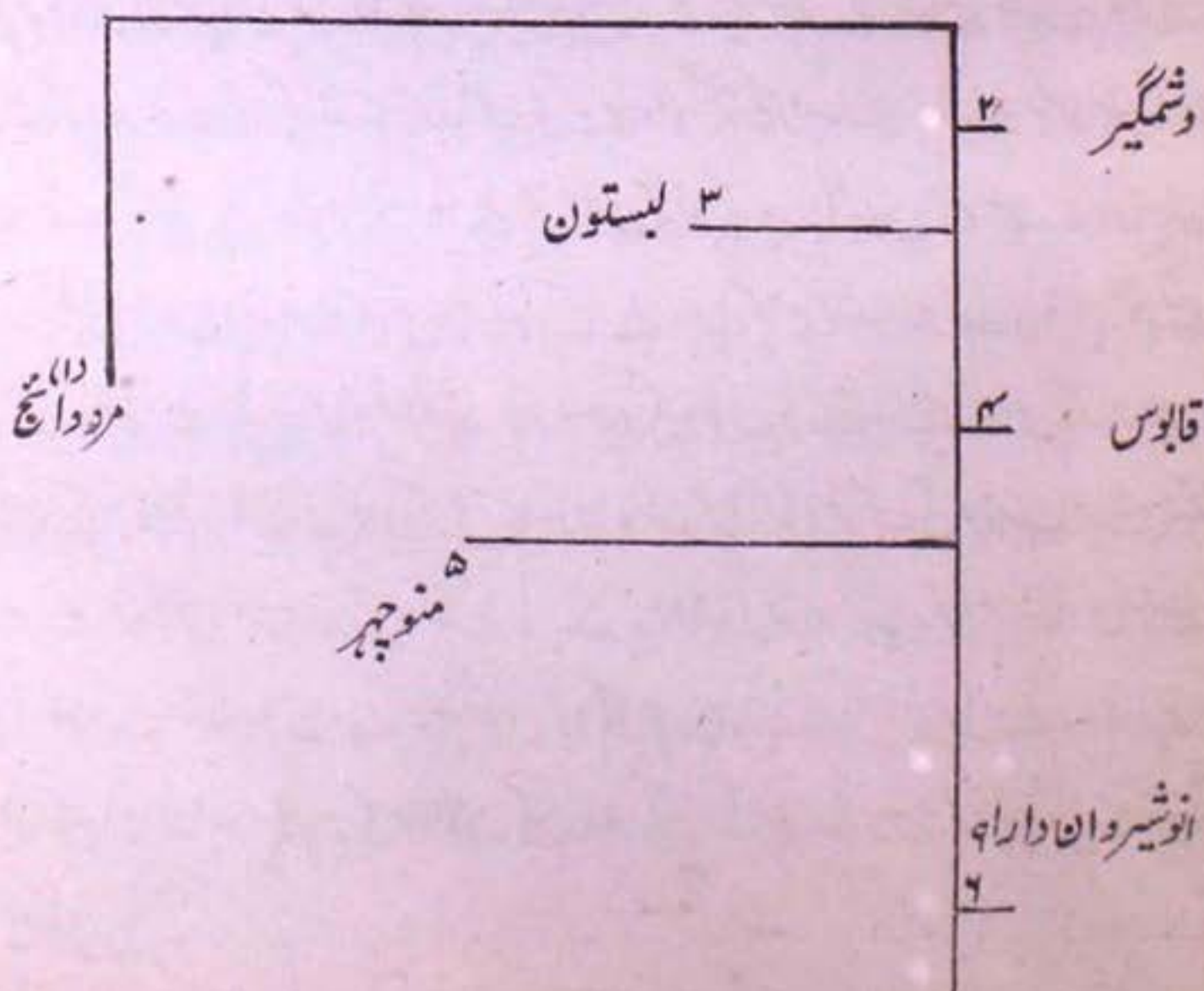
(۳) عقائد کی پختگی کے سلسلے میں بولتے ہوئے خود کو کسی فقہ تک محدود نہ کرنے کا امر دراصل اس کی خاندانی حیثیت کے سبب ہے۔ یعنی وہ اپنے پدرانہ رشتہ کے اعتبار سے غزنوی ترکوں سے منسوب ہے جبکہ مادرانہ رشتوں سے وہ آل بویہ سے وابستہ ہے عز الدولہ کی لڑکی کیکاؤس کی ماں تھی۔ اس طرح وہ شیعہ اور سنی یعنی آل بویہ اور غزنوی ترکوں سے رشتہ داری کو ملحوظ خاطر بھی رکھتا ہے۔

(۴) عدم توازن پر اس قدر زور ماوردی کے علاوہ کسی اور فلسفی کی تصنیفات میں نہیں ملتا۔ ماوردی ایک قاضی ہونے کے ساتھ ساتھ اگر اس امر کو پہچان بھی لے تو کوئی زیادہ تعجب نہیں۔ لیکن ایک شہزادہ کا اس پر اظہار خیال کرنا انتہائی اہمیت کا حامل ہے۔ بالخصوص بادشاہ اور دیگر خدام کا ایک دوسرے کے لیے دشمنی روا رکھنے کے امکانات کا اظہار کرنا ایک شہزادے کے لیے انتہائی حقیقت پسندی کا ثبوت ہے۔ یہ توازن دراصل بغاوتوں، رنجشوں اور سازشوں میں کارفرما ہوتا ہے۔ ماوردی نے بھی اس امر پر تفصیل سے بحث کی ہے اور جگہ جگہ خدام کو بادشاہ سے ہوشیار رہنے کی تلقین کی ہے[1]

[1] الماوردی۔ ادب الوزیر صفحہ ۱۴، ۲۱ تا ۲۶ - ۲۹ -

زیاری حکومت

سنہ ہجری	نام	سنہ عیسوی
۳۱۶ھ	مرداویج بن زیار	۹۲۸ء
۳۲۳ھ	ظہیر الدولہ ابو منصور وشمگیر	۹۳۵ء
۳۵۶ھ	بی بستون	۹۶۷ء
۳۶۶ھ	شمس المعالی قابوس	۹۷۶ء
۴۰۳ھ	فلک المعالی منوچہر	۱۰۱۲ء
۴۲۰ھ	انوشیروان (دارا؟)	۱۰۲۹ء
۴۳۴ھ		۱۰۴۲ء

زیار

غیر مسلموں میں تبلیغ ودعوت کی شرعی حیثیت

اور اس کی ضرورت واہمیت

مولانا عتیق احمد بستوی، استاذ دار العلوم ندوۃ العلماء، لکھنؤ

قرآن پاک نے اس حقیقت کا بار بار اعلان کیا ہے کہ آخرت میں انسان کی کامیابی اور ناکامی کا دارومدار ایمان وکفر پر ہے۔ مومن اپنی تمام بداعمالیوں کے باوجود ایک نہ ایک دن جنّت کی ابدی غیر فانی نعمتوں سے لطف اندوز ہوگا اور کافر اپنی تمام خوبیوں، بلند انسانی صفات اور حسنِ کردار کے باوجود ہمیشہ ہمیشہ کے لیے جہنّم کے ناقابلِ تصور زہرہ گداز عذاب میں گرفتار رہے گا، کیونکہ کافر خدا کا باغی ہے، اور گنہگار مسلمان نافرمان لیکن پشیمان رعیت ـــــ اسی لیے اللہ جل شانہ نے انسانوں کو کفر کی ہولناکیوں سے بچانے اور ایمان کی فرحت بخش، روح افزا وادی میں لانے کے لیے انبیاء کرام کا سلسلہ جاری فرمایا۔ تھوڑے تھوڑے وقفہ سے انبیاء کرام تشریف لاکر توحید کی دعوت دیتے رہے۔ اس پاک جماعت نے ہر قسم کے مظالم وسختیاں جھیل کر حق کا آوازہ بلند کیا۔ کفر وشرک کی مذمت اور اس کے خطرات سے آگاہ کرنا اس مقدس جماعت کا پسندیدہ مشغلہ تھا۔ انبیاء کرام نے اس سلسلے میں ادنیٰ غفلت ومداہنت سے کام نہیں لیا بلکہ پوری دنیا سے لڑائی مول لے کر، اپنے والدین، بھائیوں، عزیزوں کی مخالفت کی پروا نہ کرتے ہوئے دعوت وتبلیغ دین کا فریضہ انجام دیا۔

نبی آخرالزماں کے بعد تبلیغ اسلام کی ذمہ داری کس پر ؟

نبی اکرم محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد یہ سنہرا سلسلہ مکمل ہوگیا اور اللہ جل شانہ' نے اس سلسلہ کے بند ہونے کا اعلان فرما دیا۔ آپ کو خاتم النبیین کے عظیم الشان لقب سے نوازا گیا۔ مسلمانوں کا اجتماعی عقیدہ ہے کہ نبی آخرالزماں صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد قیامت تک کوئی نبی مبعوث نہیں ہوگا لیکن سوال یہ ہے کہ کیا حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے مبعوث ہونے کے بعد دنیا سے بالکل کفر و شرک مٹ گیا اور دنیا کا ہر فرد حلقہ بگوش اسلام ہوگیا، اس لیے کسی رسول و نبی کو مبعوث کرنے کی ضرورت نہیں رہی ؟ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہوا۔ شرک و کفر پورے زور و قوت کے ساتھ نئی نئی شکلوں میں تاریخ کے ہر دور میں موجود رہے اور اب تک چراغ مصطفوی سے شرار بولہبی ستیزہ کار ہے۔ تو پھر کیا (نعوذ باللہ) اللہ جل شانہ' کو انسانوں سے پہلی سی ہمدردی نہیں رہی، ان پر پہلی سی شفقت نہیں رہی کہ انسان چاہے ہلاکت و بربادی کے کسی عمیق و پُرخار غار میں گرے۔ خداوند تعالیٰ کو اس کی ذرا بھی پروا نہیں — اللہ جل شانہ' کے بارے میں ایسی بدگمانی کسی طرح جائز نہیں ہے۔ اس کی ذات و صفات تغیر پذیر نہیں ہیں پہلے کی طرح اب بھی وہ بندوں پر انتہائی شفیق و مہربان ہے، اس کی شفقت و محبت ماں باپ کی شفقت و محبت سے کہیں بڑھ کر ہے۔ جب ان دونوں سوالوں کا جواب نفی میں ہے تو اب قابل تحقیق بات یہ ہے کہ نبی آخرالزماں صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد توحید کی تبلیغ و دعوت اور کفر و شرک کے دلدل سے انسانیت کی کشتی نکالنے کا کام اللہ جل شانہ' نے کس فرد یا جماعت کے سپرد فرمایا۔ ؟

دعوتِ اسلام اور امت مسلمہ

قرآن و حدیث پر جس شخص کی تھوڑی سی بھی نظر ہے وہ بہ آسانی بتا سکتا ہے کہ اللہ جل شانہ' نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد یہ نازک اور اہم ذمہ داری امت محمدیہ کے سر ڈالی ہے اور اس فریضہ کی ادائیگی کو امت

محمدیہ کا سرمایۂ عز و افتخار قرار دیا ہے۔ ارشاد باری ہے۔

ولتکن منکم امۃ یدعون الی الخیر ویامرون بالمعروف وینھون عن المنکر واولٓئک ھم المفلحون۔ لہ

اور تم میں ایک گروہ ایسا ضرور ہونا چاہیے جو بھلائی کی طرف لوگوں کو دعوت دیا کریں اور نیک کاموں کا حکم کیا کریں اور برے کاموں سے روکا کریں اور ایسے ہی لوگ مراد کو پہنچنے والے ہیں۔

اسی سورت میں چند آیتوں کے بعد ارشاد باری ہے:

کنتم خیر امۃ اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنھون عن المنکر وتؤمنون باللہ ۔ ۲ہ

تم اے امت محمدیہ، بہترین امت ہو، ایسی امت جو عام لوگوں کے فائدے کے لیے ظاہر کی گئی ہے۔ تم نیک کام کرنے کو کہتے ہو اور برے کاموں سے منع کرتے ہو اور تم اللہ تعالیٰ پر ایمان لاتے ہو۔

غیر مسلموں میں تبلیغ و دعوتِ دین کی شرعی حیثیت پر متعدد آیات اور بے شمار احادیث سے روشنی پڑتی ہے لیکن مذکورہ بالا دونوں آیتیں اس بارے میں بہت واضح اور صریح ہیں۔ دوسری آیت میں امر بالمعروف، نہی عن المنکر ہی کی بنا پر امت مسلمہ کو خیر امت کا خطاب دیا گیا ہے اور یہ بات بالکل واضح ہے کہ سب سے بڑا معروف ایمان و توحید اور سب سے بڑا منکر کفر و شرک ہے۔ لہذا یہ چیزیں امر بالمعروف نہی عن المنکر کے دائرے میں سب سے پہلے آتی ہیں۔ پہلی آیت میں امر بالمعروف، نہی عن المنکر کے علاوہ مستقل طریقہ پر دعوت الی الخیر کو بھی امت محمدیہ کا فریضہ بتایا گیا ہے۔ دنیا کا سب سے بڑا خیر ایمان و توحید ہے بلکہ ہر چھوٹے بڑے خیر کی قبولیت کی اولین شرط ایمان و توحید کا وجود ہے، پھر وہ دعوت

لہ سورۂ آل عمران آیت ۱۰۴۔ ۲ہ سورۂ آل عمران آیت ۱۱۰۔

الی الخیر میں کیوں داخل نہیں ہوگا۔

ان آیات کی روشنی میں علماء و مفسرین کا اجماع ہے کہ دعوت الی الخیر جس کا سب سے اہم شعبہ غیر مسلموں میں تبلیغ و دعوتِ دین ہے، امت مسلمہ کے ذمہ فرض ہے، آئیے اس بارے میں مفسرین کے اقوال پر ایک نظر ڈالیں۔

مفسرین کی تشریحات

علامہ فخر الدین رازیؒ پہلی آیت کے ذیل میں لکھتے ہیں۔

نقول اما الدعوۃ الی الخیر فافضلها الدعوۃ الی اثبات ذات اللہ وصفاتہ وتقدیسہ عن مشابهة الممكنات وانما قلنا ان الدعوۃ الی الخیر تشتمل علی ماذکرنا لقولہ تعالیٰ وادع الی سبیل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة الخ۔[1]

ہم کہتے ہیں کہ دعوت الی الخیر میں سب سے افضل اللہ کی ذات و صفات کو ثابت کرنے اور ممکنات کی مشابہت سے اللہ جل شانہٗ کے بلند و پاک ہونے کی دعوت ہے، ہم نے مذکورہ بالا چیزوں کو دعوت الی الخیر میں اس ارشاد باری کی روشنی میں شامل کیا ہے "آپ اپنے رب کی راہ کی طرف علم کی باتوں اور اچھی نصیحتوں کے ذریعہ سے بلائیے، الخ

صاحب روح المعانی علامہ آلوسی لکھتے ہیں:

ومن الناس من فسر الخیر بمعروف خاص وهو الایمان باللہ تعالیٰ وجعل المعروف فی الآیة ما عداہ من الطاعات .... ویوید ہ ما اخرجہ ابن ابی حاتم عن مقاتل ان الخیر الاسلام والمعروف

بعض لوگوں نے تفسیر کی ہے کہ خیر سے مراد اللہ جل شانہٗ پر ایمان ہے اور معروف سے ایمان کے علاوہ دوسری طاعات مراد ہیں۔ اس کی تائید ابن ابی حاتم کی اس روایت سے ہوتی ہے کہ مقاتل سے مروی ہے کہ خیر سے مراد

[1] تفسیر کبیر، ص ۲۰، ج ۳۔

طاعۃ اللہ والمنکر معصیتہ [1]

اسلام ہے معروف سے مراد اللہ کی اطاعت اور منکر سے مراد اللہ کی نافرمانی ہے۔

علامہ رشید رضاؒ زیادہ وضاحت سے اسی بات کو لکھتے ہیں:

ثم ان هذه الدعوة الى الخير والامر والنهي لها مراتب فالمرتبة الاولى هي دعوة هذه الامة سائر الامم الى الخير وان يشاركوهم فيما هم عليه من النور والهدى وهوالذي يتجه به قول المفسران المراد بالخير الاسلام [2]

پھر اس دعوت الی الخیر، امر بالمعروف، نہی عن المنکر کے چند درجے ہیں۔ پہلا درجہ یہ ہے کہ یہ امت دوسری قوموں کو بھلائی کی دعوت دے اور اسے جو فوز و فلاح اور ہدایت حاصل ہے اس کی طرف دوسری قوموں کو بلائے۔ اسی سے مفسر کے اس قول کی توجیہ ہوتی ہے کہ خیر سے اسلام مراد ہے۔

دعوتِ اسلام فرض عین یا فرض کفایہ؟

علماء کا اس بارے میں اتفاق ہے کہ دعوت الخیر، امر بالمعروف، نہی عن المنکر امت مسلمہ پر فرض ہے۔ لیکن ایک گروہ نے اسے فرض عین کہا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ہر ہر مسلمان پر اس فریضہ کی ادائیگی حسب استعداد اور حسب حال ضروری ہے۔ اکثر علماء نے اسے فرض کفایہ قرار دیا ہے۔

مشہور مفسر ابوحیان اندلسی آیت ولتکن منکم امة یدعون الی الخیر کے تحت لکھتے ہیں "ظاہر یہ ہے کہ اللہ جل شانہ کا قول منکم بعضیت پر دلالت کرتا ہے، ضحاک اور طبری نے یہی بات کہی ہے، کیونکہ دعوت الی الخیر، امر بالمعروف، نہی عن المنکر کی صلاحیت انھیں لوگوں میں ہے جو معروف و منکر سے واقف ہوں، اور اس فریضہ کی ادائیگی کے طریقہ سے واقف ہوں۔ کیونکہ جو شخص ناواقف ہے وہ بسا اوقات منکر کا حکم دینے لگے گا۔

[1] روح المعانی ص ۲۱ ج ۲۔ [2] تفسیر المنار ص ۲۷ ج ۴

اور معروف سے روکنے لگے گا اور کبھی اپنے مذہب (فقہی مذہب و مسلک) کا کوئی حکم جو دوسرے مذہب کے خلاف ہے اس کے بارے میں امر و نہی کرنے لگے گا، کبھی نرمی کے موقع پر سختی کرے گا کبھی سختی کے موقع پر نرمی کرے گا۔ اس بنیاد پر "من" تبعیض کے لیے ہے اور اس حکم کا تعلق امت کے بعض افراد کے ساتھ ہے، جن میں اسے انجام دینے کی اہلیت و صلاحیت ہے۔ جمہور کی رائے یہی ہے کہ یہ کام فرض کفایہ ہے۔ اگر بعض افراد اس کام کو انجام دے لیں تو دوسروں کے ذمہ سے بھی ساقط ہو جائے گا۔ علماء کی ایک جماعت اسے فرض عین کہتی ہے کہ ہر مسلمان کے ذمہ اس کی قدرت اور استطاعت کے لحاظ سے امر بالمعروف نہی عن المنکر ضروری ہے۔"[1]

آخری دور کے مفسرین میں شیخ محمد عبدہ اور ان کے شاگرد رشید علامہ رشید رضا دعوت و تبلیغ، امر بالمعروف، نہی عن المنکر کے فرض عین ہونے کے پر زور حامی ہیں لیکن فرض عین کی نوعیت واضح کرتے ہوئے شیخ محمد عبدہ نے بڑی معتدل اور متوازن بات لکھی ہے "استاذ محمد عبدہ نے فرمایا: امت مسلمہ کا تمام امتوں کو اس خیر و فلاح کی طرف بلانا جو اسے حاصل ہے، اس کا فوری طور پر ہر فرد سے مطالبہ نہیں ہے، ہاں ہر فرد کے لیے ضروری ہے کہ اسے اپنا نصب العین بنالے اور جب دوسری اقوام کا کوئی شخص اسے ملے تو اس کو دینِ اسلام کی طرف بلائے۔ یہ ضروری نہیں کہ ہر فرد اسی کام کے لیے وقف ہو جائے، اور اس کام کے لیے سفر کرے۔ اس فریضہ کی ادائیگی تو وہ جماعت کرے گی جس نے اس کام کے لیے پوری تیاری کی ہو۔ اور سارے افراد اس وقت یہ فریضہ انجام دیں گے جب ان کے اندر اس کی استطاعت و قدرت پیدا ہو جائے گی۔ یہ کام فریضہ حج کے مشابہ ہے جو فرض عین ہے لیکن انھیں لوگوں پر ہے جن میں استطاعت و اہلیت ہے۔"[2]

---

[1] البحر المحیط ص ۲۰ ج ۳　　[2]

جناب مفتی محمد شفیعؒ صاحب معارف القرآن میں آیات بالا کے ذیل میں تفصیلی بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں "ان تمام آیات و روایات سے یہی ثابت ہوا کہ امر بالمعروف نہی عن المنکر امت کے ہر فرد پر لازم ہے۔ البتہ تمام احکام شرعیہ کی طرح اس میں بھی ہر شخص کی قدرت و استطاعت پر احکام دائر ہوں گے...... پھر استطاعت و قدرت ہر کام کی جدا ہوتی ہے۔ امر بالمعروف کی قدرت تو پہلے اس پر موقوف ہے کہ وہ معروف و منکر اس شخص کو پوری طرح صحیح صحیح معلوم ہو۔ جو شخص خود معروف و منکر سے واقف نہیں اس پر یہ فریضہ تو عاید ہے کہ واقفیت پیدا کرے اور احکام شرعیہ کے معروف و منکر کا علم حاصل کرے، اور پھر اس کے مطابق امر بالمعروف نہی عن المنکر کی خدمت انجام دے۔ لیکن جب تک اس کو واقفیت نہیں اس کا اس خدمت کے لیے کھڑا ہونا جائز نہیں ...... امر بالمعروف کا دوسرا درجہ یہ ہے کہ مسلمانوں میں ایک جماعت خاص دعوت و ارشاد ہی کے لیے قائم رہے، اس کا وظیفہ ہی یہی ہو کہ اپنے قول و عمل سے لوگوں کو قرآن و سنت کی طرف بلائے، اور اگر کوئی حکومت یہ فریضہ انجام نہ دے تو تمام مسلمانوں پر فرض ہوگا کہ وہ ایک ایسی جماعت قائم کریں، کیونکہ ان کی حیات ملی اسی وقت محفوظ رہے گی جب تک یہ جماعت باقی ہے ...... امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے تو یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ اس کی ضرورت خاص مواقع پر ہو گی جب وہ منکرات دیکھے جائیں لیکن یدعون الی الخیر کہہ کر بتلا دیا کہ اس جماعت کا کام دعوت الی الخیر ہو گا، اگرچہ اس وقت منکرات موجود نہ ہوں یا کسی فرض کی ادائیگی کا وقت نہ ہو...... پھر اس دعوت الی الخیر کے بھی دو درجے ہیں، پہلا یہ کہ غیر مسلموں کو خیر یعنی اسلام کی طرف دعوت دینا ہے۔ مسلمانوں کا ہر فرد عموماً اور یہ جماعت خصوصاً دنیا کی تمام قوموں کو خیر یعنے اسلام کی طرف دعوت دے، زبان سے بھی اور عمل سے بھی"[۵]

---

[۵] معارف القرآن ج ۲۔ ص ۱۳۶ تا ۱۴۰ ملخصاً۔

ان اقتباسات سے یہ بات واضح ہوگئی کہ یوں تو اپنی اپنی استطاعت وقدرت کے اعتبار سے امر بالمعروف، نہی عن المنکر، دعوت الی الخیر امت مسلمہ کے ہر فرد کی ذمہ داری ہے لیکن شریعت کا یہ مطالبہ نہیں ہے کہ امت کا ہر فرد انھیں کاموں کے لیے وقف ہو جائے، ہاں اللہ جل شانہ، کا یہ حکم ضرور ہے کہ امت مسلمہ کے اندر ہر دور میں ایسی جماعت موجود ہو جو غیر مسلموں میں اسلام کی دعوت اور مسلمانوں میں امر بالمعروف، نہی عن المنکر، دعوت الی الخیر کو اپنی زندگی کا نصب العین اور شب و روز کا مشغلہ بنالے۔ ایسی جماعت تیار کرنا، اس کی ضروریات کا تکفل، اور اس کے لیے اسباب و وسائل کی فراہمی مسلمانوں کی اجتماعی اور ملی ذمہ داری ہے۔ اگر امت مسلمہ ایسے افراد سے خالی ہے جو اس فریضہ کو انجام دے سکیں یا ایسے افراد موجود تو ہیں لیکن امت کی سرد مہری، اپنی معاشی مجبوری اور دنیوی ضروریات کی بنا پر وہ لوگ اپنے کو اس کام کے لیے وقف نہیں کر پاتے تو پوری ملت اسلامیہ تارک فریضہ قرار پائے گی، جمہور نے اس کام کو جو فرض کفایہ قرار دیا ہے اس کا یہی مطلب ہے۔

فرض کفایہ کی حقیقت

اس موقع پر فرض کفایہ کی تھوڑی سی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے۔ فرض کفایہ کا لفظ سُن کر عام طور سے لوگوں کا ذہن نماز جنازہ کی طرف جاتا ہے اور نماز جنازہ پر قیاس کرتے ہوئے ہر فرض کفایہ کے بارے میں یہ سمجھا جاتا ہے کہ چند آدمی اگر اس کی ادائیگی کے لیے کھڑے ہو جائیں تو سب کے ذمہ سے فریضہ ساقط ہو جاتا ہے، لہذا اگر دنیا کے مختلف گوشوں میں چند افراد بھی تبلیغ و دعوت، امر بالمعروف، نہی عن المنکر کی ادائیگی میں لگے ہوئے ہیں تو ساری امتِ مسلمہ گناہ سے بچ جائے گی — یہ ساری غلط فہمی فرض کفایہ کی حقیقت نہ جاننے کی وجہ سے ہے۔

اسلام نے جن کاموں کو فرض کفایہ یا واجب علی الکفایۃ قرار دیا ہے ان کا مطالبہ امت مسلمہ کے ہر ہر فرد سے انفرادی طور پر نہیں ہوتا، بلکہ امت سے اجتماعی طور پر مطالبہ ہوتا ہے کہ

ان کاموں کو بہ حسن وخوبی انجام دے اور اتنے افراد اس کام میں لگ جائیں جو اسے کما حقہٗ انجام دے سکیں۔ اگر ہر شخص نے دوسرے پر ٹال دیا، کوئی اس کی ادائیگی کے لیے تیار نہیں ہوا۔ یا صرف گنے چنے لوگ اس کام میں لگے جو اسے پورا نہ کر سکے تو پوری امت پر ترکِ فریضہ کا وبال ہوگا۔ مثلاً نماز جنازہ اور جہاد فی سبیل اللہ دونوں فرض کفایہ ہیں اگر نماز جنازہ اور میت کی تکفین وتدفین کے لیے ۸۔ ۱۰ آدمی تیار ہو گئے اور انھوں نے حسن وخوبی کے ساتھ یہ فریضہ انجام دے لیا تو ساری امت گناہ سے بچ گئی، کیوں کہ ۸۔ ۱۰ آدمیوں ہی کے ذریعہ یہ فرض کفایہ انجام پا گیا۔ اس کے برخلاف اگر دشمن سے جہاد و قتال کے لیے صرف پندرہ[۵]، بیس[۲۰] افراد تیار ہوئے جو دشمن کا ایک معمولی حملہ بھی نہیں روک سکتے اور دشمنانِ اسلام کی فوج فتحیاب ہوتی رہی تو کیا ان پندرہ بیس افراد کی مستعدی اور جاں نثاری پوری امت کو ترکِ فریضہ کے گناہ سے بچا سکتی ہے؟ نہیں اور ہرگز نہیں۔ فریضہ وجہاد سے امت مسلمہ اسی وقت سبکدوش ہو سکتی ہے جب کہ امت کے اتنے افراد اس فریضہ کی ادائیگی میں لگ جائیں جو اسلامی سرحدوں کی حفاظت کر سکیں، دشمن کو ناکام وذلیل کر کے اعلاء کلمۃ اللہ کی اہم ذمہ داری پوری کر سکیں۔ اگر عالم اسلام کے ایک خطہ میں مجاہدوں کی سرفروش جماعت موجود ہے جو اس خطہ کی حفاظت اور وہاں اعلاء کلمۃ اللہ کر رہی ہے لیکن دوسرے خطوں کے مسلمان اپنے علاقوں میں فریضۂ جہاد سے غفلت برت رہے ہیں اور ان علاقوں میں کفار و مشرکین مسلمانوں کی جان ومال اور آبرو سے کھیل رہے ہیں تو کیا صرف ایک خطّہ کے مجاہدین کی سرفروشی اور جاں بازی ساری دنیا کے مسلمانوں کو فریضۂ جہاد سے سبکدوش کر دے گی؟ نہیں اور ہرگز نہیں ــــ عالم اسلام کے ہر علاقہ میں مجاہدین کی ایسی جماعت کی موجودگی ضروری ہے جو اسلامی سرحدوں کی حفاظت کر سکے، کسی خطہ کے مسلمان اگر اس میں مجرمانہ غفلت برتتے ہیں تو وہ ترکِ فریضۂ جہاد کے وبال سے نہیں بچ سکتے۔ خلاصہ یہ کہ

محض چند افراد کا فرض کفایہ کی ادائیگی میں لگ جانا ان چند افراد کو تو گناہ سے بچا سکتا ہے لیکن پوری امت تو فرض کفایہ سے اسی وقت سبکدوش ہوگی جب اتنے افراد اور ایسے افراد اس کام میں لگ جائیں جو بہ حسن و خوبی اسے انجام دے لیں۔

فرض کفایہ کے بارے میں علماء کی تصریحات

فرض کفایہ کی یہ تشریح طبع زاد اور ایجاد بندہ نہیں ہے، بلکہ ہمارے قدیم علماء و فقہا نے اسے صراحۃً اور اشارۃً تحریر فرمایا ہے، علامہ ابن قدامہؒ حنبلی لکھتے ہیں " فرض کفایہ کا مطلب یہ ہے کہ اگر اسے وہ لوگ ادا نہیں کریں گے جو اسے انجام دے سکتے ہیں تو سب لوگ گنہگار ہوں گے، اور اگر اتنے لوگ اس کو ادا کرلیں گے جو اس کام کے لیے کافی ہیں تو سب لوگوں کے ذمہ سے فریضہ ساقط ہو جائے گا"[1]

مشہور حنفی اصولی اور محقق ابن امیر الحاج لکھتے ہیں " واجب علی الکفایہ ایسا لازمی کام ہے جس کا حصول اور وجود شریعت کو مطلوب ہو، کرنے والوں کی ذات مقصود اور متعین نہ ہو۔ (یعنی شریعت کا مطالبہ صرف یہ ہو کہ وہ کام ہو جانا چاہیے، کرنے والے افراد کوئی بھی ہوں)"[2]

فقہ شافعی کی مشہور کتاب الاقناع میں ہے " عام حالات میں جب کہ کفار حملہ آور نہ ہوں، اپنے ملک میں ہوں جہاد فرض کفایہ ہے، جب اسے اتنے لوگ انجام دیں گے جو اس کے لیے کافی ہیں تو سب کے سر سے گناہ ختم ہو جائے گا"[3]

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں " اسی طرح امر بالمعروف، نہی عن المنکر متعین طور پر ہر فرد پر لازم نہیں بلکہ فرض کفایہ ہے، چونکہ جہاد بھی امر بالمعروف نہی عن المنکر کا تکملہ ہے۔ اس لیے وہ بھی فرض کفایہ ہے۔ اسی لیے اگر اتنے اور ایسے لوگ فریضہ جہاد میں نہ لگیں گے

---

[1] المغنی، ج ۱۰ ص ۳۶۴۔	[2] التقریر والتحریر ج ۲ ص ۱۳۵۔

[3] الاقناع ج ۵، ص ۴-۵۔

جو اس فریضہ کی ادائیگی کر سکیں تو ہر قادر شخص اپنی قدرت کے اعتبار سے گنہگار ہوگا، کیونکہ جہاد ہر شخص پر اس کی قدرت کے اعتبار سے واجب ہوتا ہے[1]۔"

شیخ محمد اعلیٰ تھانوی کشاف اصطلاحات الفنون میں لکھتے ہیں "واجب کی فاعل کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں۔ فرض عین، فرض کفایہ۔ فرض کفایہ وہ واجب ہے جس میں اس کام کا ہونا مقصود ہو، کرنے والے مکلفین میں سے کوئی بھی بعض افراد ہوں۔ اور فرض عین اس کے برخلاف ہے۔ فرض کفایہ کی مثال جہاد ہے، اس کا مقصد مومنین کی حفاظت، دشمن کی تذلیل اور اعلاء کلمۃ الحق ہے، عمل جہاد کے جاری رہنے سے یہ مقصد حاصل ہوتا ہے، جہاد کرنے والی کوئی بھی جماعت ہو۔ اسی طرح اسلام کی حقانیت پر دلائل قایم کرنا اور شکوک و شبہات کو دفع کرنا یہ بھی فرض کفایہ ہے، کیونکہ اس کا مقصد اہل باطل کے شبہات سے دینی بنیادوں کو تزلزل اور ضعف سے بچانا ہے اور یہ مقصد بعض افراد کی انجام دہی سے بھی حاصل ہو جاتا ہے[2]۔"

مولانا ابوالکلام آزاد نے اپنے مخصوص اسلوب میں فرض کفایہ کی اسی حیثیت کو نمایاں کیا ہے۔ "فرض کفایہ سے مقصود وہ احکام ہیں جو بہ حیثیت جماعت و اجتماع قوم پر فرض ہیں، نہ کہ بہ حیثیت فرد و انفرادی، یعنی ایسے فرائض جو مسلمان جماعتوں اور آبادیوں کے ذمہ عاید کر دیے گئے ہیں کہ ان کا انتظام کر دیں۔ پس انتظام ہو جانا چاہیے۔ یہ ضروری نہیں کہ ہر فرد بہ ذات خاص اس میں حصہ بھی لے۔ اگر ایک گروہ نے ایک وقت میں انجام دے دیا تو باقی مسلمانوں پر سے اس وقت ساقط ہو گیا۔ جیسے تجہیز و تکفین اموات اور نماز جنازہ۔ البتہ ایک مسلمان کے لیے عزیمت اسی میں ہو گی کہ ادائے فرض کفایہ میں بھی شخصاً حصہ لے ___ فرض کفایہ میں شریعت کا خطاب اشخاص سے نہیں بلکہ جماعت سے ہے۔ پس ہر مسلمان جماعت و آبادی کو اس کا انتظام کر دینا چاہیے، جب انتظام

---

[1] فتاوی ابن تیمیہ ج ۲۸ ص ۱۲۶ [2] کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۱۰۴۴۔

ہو گیا تو اس آبادی کے بقیہ افراد پر اس کا وجوب باقی نہ رہے گا۔[۱]

فرض کفایہ کے بارے میں مزید چند فوائد

فرض کفایہ کی مخاطب تو پوری امت مسلمہ ہے لیکن امت کے ہر فرد پر اس کی ادائیگی کی یکساں ذمہ داری نہیں ہے، بلکہ ہر شخص کی صلاحیت اور قدرت کے اعتبار سے اس پر ذمہ داری عاید ہوتی ہے اگر فرض کفایہ کی ادائیگی نہیں کی گئی تو ہر شخص اپنی قدرت وصلاحیت کے اعتبار سے گنہگار ہوگا۔ فرض کفایہ کے اولین مخاطب وہ افراد ہیں جن میں اسے ادا کرنے کی پوری صلاحیت ہے، ان کے بعد ان لوگوں کی ذمہ داری ہے جو خود اس فریضہ کی ادائیگی کی صلاحیت تو نہیں رکھتے لیکن باصلاحیت افراد کو اس کے لیے تیار کر سکتے ہیں یا اس کی ادائیگی میں کسی قسم کا تعاون کر سکتے ہیں۔ مثلاً غیر مسلموں میں تبلیغ و دعوتِ اسلام فرض کفایہ ہے۔ اس فریضہ کی ادائیگی کے اصل ذمہ دار امت کے وہ افراد ہیں جو اپنے علم وفضل، ذہانت وتدبر اور بعض دوسری صفات کی بنا پر اس فریضہ کو بہ حسن وخوبی انجام دے سکتے ہیں۔ امت کے بقیہ افراد خود اس فریضہ کی ادائیگی کے اصل ذمہ دار تو نہیں ہیں لیکن اس بات کے مکلف ضرور ہیں کہ اس ادائیگیِ فریضہ میں جس جس قسم کا تعاون پیش کر سکتے ہوں پیش کریں، مثلاً فریضہ کی ادائیگی میں مشغول ہونے افراد کی اخلاقی و معاشی امداد، ان کی ضروریات کا تکفل، اس کام کے لیے فضا ہموار کرنا اور سینہ سپر ہونا۔ ان دونوں جماعتوں سے اپنی ذمہ داری پوری کرنے میں جس قدر غفلت اور کوتاہی ہوتی ہے اسی حساب سے ان سے مواخذہ ہوگا۔

علامہ شاطبیؒ نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب الموافقات میں فرض کفایہ پر قدرے مبسوط بحث کی ہے۔ انھوں نے پہلے مفصل اور مدلل انداز میں یہ بات ثابت کی ہے کہ فرض کفایہ کے اصل اور اولین مخاطب صرف وہ افراد ہیں جن میں اسے ادا کرنے کی

---

[۱] مسئلہ خلافت اور جزیرۃ العرب　ص ۱۶۱۔

صلاحیت ہے" پھر لکھتے ہیں "لیکن مجازی طور پر یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ فرض کفایہ سارے افراد پر لازم ہے، کیوں کہ فرض کفایہ کی ادائیگی ایک قومی اور عمومی ضرورت کو پورا کرنا ہے، لہٰذا فی الجملہ سب لوگوں سے اسے پورا کرنے کا مطالبہ ہے۔ جن لوگوں میں اسے ادا کرنے کی صلاحیت ہے وہ تو براہ راست اس پر قادر ہیں، بقیہ افراد جن میں اسے ادا کرنے کی صلاحیت نہیں ہے، وہ لوگ اگرچہ خود اس پر قادر نہیں ہیں لیکن اس بات پر تو قادر ہیں کہ قدرت وصلاحیت رکھنے والے افراد کو اس کام کے لیے تیار کریں، لہٰذا قدرت رکھنے والے افراد سے تو اس فریضہ کی ادائیگی کا مطالبہ ہے اور قدرت نہ رکھنے والوں سے اس بات کا مطالبہ ہے کہ قدرت رکھنے والوں کو آگے بڑھائیں اور اس کی ادائیگی پر آمادہ کریں"[۱]

امام الحرمین نے تحریر فرمایا ہے کہ ثواب کے حصول اور درجات بلند کرنے میں فرض کفایہ فرضِ عین سے بڑھا ہوا ہے، کیونکہ کوئی انسان اگر فرضِ عین پر عمل نہ کرے تو صرف اسی کو گناہ ہوگا اور اگر اسے ادا کرے تو صرف اسی کو ثواب ملے گا۔ اس کے برخلاف کسی فرض کفایہ پر عمل نہ ہونے کی صورت میں درجات ومراتب کے فرق سے سب مکلف مسلمان گنہگار ہوں گے۔ تو فرض کفایہ ادا کرنے والا اپنے علاوہ تمام مخاطبین کو تنگی اور عذاب سے بچا رہا ہے۔ دین کی مہمات میں جو شخص تمام مسلمانوں کی قائم مقامی کر رہا ہے اسکی بلندیٔ درجات کا کیا پوچھنا[۲]

امام الحرمین اس کے علاوہ ایک اور بڑے پتے کی بات لکھتے ہیں، فرماتے ہیں، "جن چیزوں کو فرض کفایہ کہا جاتا ہے، ان کی ادائیگی کبھی کبھی متعین طور پر بعض لوگوں پر لازم ہو جاتی ہے۔ مثلاً اگر کسی کے رفیقِ سفر کا انتقال ہو جائے اور وہاں اس کے علاوہ کوئی اور نہ ہو تو غسل، تکفین وتدفین کا فریضہ متعین طور پر اسی کے ذمہ واجب ہے۔ یا

---

[۱] الموافقات، ج ا ص ۱۷۹، ۱۷۸۔ [۲] غیاث الامم فی التیاث الظلم، ص ۳۵۸۔

مثلاً کسی کو ایسے مسلمان ملیں جو مخمصہ اور اضطرار کی حالت میں ہوں اور وہ شخص ان کی بھوک دور کر سکتا ہے ضرورت پوری کر سکتا ہے۔ اور صورتِ حال ایسی ہے کہ اگر وہ دوسرے دن پر ٹال کر وہاں سے آگے بڑھ جائے گا تو اندیشہ ہے کہ وہ مسلمان وہیں ہلاک ہو جائے گا اس صورت میں پانے والے کے ذمہ ان کی مدد و کفالت ضروری ہے [۱]

دعوتِ اسلام سے مسلمانوں کی غفلت

غیر مسلموں میں دعوت و تبلیغ اور مسلمانوں میں دعوت و تبلیغ دونوں دعوت الی الخیر کے مستقل شعبے ہیں۔

آج کل مسلمانوں میں تھوڑا بہت دعوت و تبلیغ، اصلاح و تربیت کا کام ہو رہا ہے، جو جماعتیں یا افراد یہ فریضہ انجام دے رہے ہیں وہ انتہائی خوش قسمت اور لائق مبارک باد ہیں، ان کے ساتھ ہر طرح کا تعاون مسلمانوں کی اہم ذمّہ داری ہے۔ اگرچہ ان دعوتی کوششوں کے بارے میں یہ کہنا اور سمجھنا مشکل ہے کہ فرض کفایہ کی ادائیگی کے لیے جس انداز اور جس پیمانے پر محنت درکار ہے وہ ہو پا رہی ہے۔ لیکن غیر مسلموں میں دعوت و تبلیغ کا میدان بالکل خالی پڑا ہے۔ عالمِ اسلام کے مختلف گوشوں میں اِکّا دُکّا جو محنتیں ہو رہی ہیں، ان سے انکار نہیں ہے لیکن سوال یہ ہے کہ نبی آخر الزماں خاتم النبیین حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد نبیوں والے کام کی جو ذمّہ داری اس امت کے سر ڈالی گئی ہے اس کی ادائیگی کسی کمزور سے کمزور شکل میں بھی ہم مسلمانوں سے ہو پا رہی ہے؟

جو شخص حالات کا جائزہ لے کر ٹھنڈے دل و دماغ سے غور کرے گا اس کا دل گواہی دے گا کہ اس اہم فریضہ کی ادائیگی میں ہم مسلمان مجرمانہ غفلت سے کام لے رہے ہیں۔ چاہیے تو یہ تھا کہ ہر ہر ملک میں داعیوں اور مبلغوں کی ایسی جماعت سرگرمِ عمل ہوتی جو اس ملک کے غیر مسلموں کی زبان، نفسیات اور حالات سے باخبر رہ کر مناسب اور مؤثر انداز میں ان کے سامنے اسلام کا لازوال اور دلکش پیغام

---

[۱] غیاث الامم فی التیاث الظلم۔ ص ۳۵۹ - ۳۶۰

پیش کرتی اور اس سلسلے میں جدید وسائل وذرائع سے بھی پورا فائدہ اٹھاتی۔ اپنے عمل و کردار سے بھی تبلیغ ودعوتِ دین کا کام لیتی لیکن افسوس ہے کہ کسی ملک میں بھی ایسی جماعت کا سراغ نہیں ملتا اور اگر بالفرض کسی ملک میں یہ کام ہورہا ہو تو دوسرے ممالک کے مسلمان تو اس فریضہ کی ادائیگی سے سبکدوش نہیں ہوسکتے۔ جس طرح مصر وشام میں فریضۂ جہاد کی ادائیگی سے، اردن وعراق کے مسلمان جہاد کی ذمہ داری سے سبکدوش نہیں ہوسکتے، اسی طرح ایک ملک یا ایک شہر میں غیر مسلموں میں تبلیغ ودعوت کا کام ہونے سے دوسرے ملک اور شہر کے مسلمان اس ذمہ داری سے سبکدوش نہیں ہوسکتے۔

ناقابلِ قبول عذر وتوجیہہ بعض پڑھے لکھے لوگ بھی غیر مسلموں میں تبلیغ ودعوت نہ کرنے کے لیے یہ وجہ جواز پیش کرتے ہیں کہ چونکہ ہماری قوم خود ہر طرح کے فسق وفجور میں گرفتار ہے، ان میں خود بڑے پیمانے پر اصلاحی اور تبلیغی کوششوں کی ضرورت ہے، اس لیے ابتداءً ہماری توجہ مسلمانوں کی اصلاح کی طرف ہونی چاہیے پہلے ہمیں اپنے گھر کی خبر لینی چاہیے اس کے بعد غیر مسلموں کی طرف متوجہ ہونا چاہیے اپنی قوم کی مکمل اصلاح کے بعد ہم پر غیر مسلموں میں دعوت وتبلیغ کی ذمہ داری عاید ہوگی۔

یہ توجیہہ بظاہر بہت دلکش اور اطمینان بخش نظر آتی ہے لیکن اسلامی اصولوں پر پرکھنے کے بعد اس کا کھوٹا پن سامنے آجاتا ہے۔ میں پہلے عرض کرچکا ہوں کہ مسلمانوں میں تبلیغ ودعوت اور غیر مسلموں میں تبلیغِ اسلام یہ دونوں امتِ مسلمہ کی دو الگ الگ ذمہ داریاں ہیں۔ محض ایک ذمہ داری کو ادا کرنے سے امتِ مسلمہ دونوں سے سبکدوش نہیں ہوسکتی، جس طرح نماز ادا کرنے سے ایک شخص روزے سے سبکدوش نہیں ہوسکتا۔ اور اگر ان میں سے ایک ذمہ داری کما حقہ، ادا نہیں ہو پا رہی ہے تو یہ بات دوسری ذمہ داری کو ترک کرنے کے لیے وجہ جواز نہیں بن سکتی۔ مثلاً ایک شخص جو پابندی سے نمازیں نہیں پڑھ پاتا وہ اگر روزہ نہ رکھنے کا یہ عذر پیش کرنے لگے کہ چونکہ میں پابندی سے

نماز ہی نہیں پڑھ پاتا اس لیے فی الحال روزے کی ذمہ داری میرے سر عاید نہیں، کوشش کر رہا ہوں، جب نماز با جماعت کا پورا پابند ہو جاؤں گا اس کے بعد رمضان کے روزوں کی ادائیگی کی طرف متوجہ ہوں گا۔ تو اس کا یہ عذر مضحکہ خیز تصور کیا جائے گا، بالکل یہی حیثیت مذکورہ بالا عذر و توجیہہ کی ہے۔ اور اگر اس توجیہہ کو درست مان لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہمیشہ کے لیے غیر مسلموں میں تبلیغ اسلام کے دروازے کو بند کر دیا جائے، کیونکہ جس دن کے لیے اس کام کو ٹالا جا رہا ہے وہ دن تو قیامت تک نہیں آئے گا۔ ہر دور میں مسلمانوں کے اندر نیکو کاروں کے پہلو بہ پہلو بدکاروں کی جماعت بھی رہے گی اور نیکو کاروں سے بھی بشریت کے تقاضے سے غلطیاں اور نافرمانیاں سرزد ہوں گی، جس کی وجہ سے ہمیشہ مسلمانوں میں تبلیغ و دعوت، امر بالمعروف نہی عن المنکر کی ضرورت باقی رہے گی۔ پھر آخر وہ دن کب آئے گا جب مسلمانوں پر غیر مسلموں میں تبلیغ و دعوت کی ذمہ داری عاید ہوگی۔؟

تبلیغ اسلام کی اہمیت و فضیلت

غیر مسلموں میں اسلام کی تبلیغ و دعوت چونکہ دراصل انبیاء کرام والا کام ہے، اس لیے اس کی اہمیت بھی بہت زیادہ ہے، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانی قرآن میں اس حقیقت کا اعلان کرایا گیا ہے:

قل ھٰذہٖ سبیلی ادعوا الی اللّٰہ علیٰ بصیرۃ انا ومن اتبعنی وسبحان اللّٰہ وما انا من المشرکین۔[۱]

اے پیغمبر آپ ان سے کہہ دیجیے میری راہ تو یہی ہے کہ میں پوری بصیرت کے ساتھ خدا کی طرف دعوت دیتا ہوں اور جو میرے پیرو ہیں وہ بھی، اور خدائے تعالیٰ ہر عیب سے منزہ ہے اور میں مشرکوں میں سے نہیں ہوں۔

دعوت الی اللہ کی اہمیت و عظمت کا اندازہ اللہ جل شانہ کے اس ارشاد سے ہوتا ہے:

۱؎ سورہ یوسف آیت ۱۰۸۔

ومن احسن قولا ممن دعا الی اللہ وعمل صالحا وقال اننی من المسلمین [1]

اور بات کے اعتبار سے اس شخص سے اچھا کون ہو سکتا ہے جو لوگوں کو خدا کی طرف بلائے اور خود بھی نیک کام کرتا رہے اور یوں کہے کہ میں فرماں برداروں میں سے ہوں۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو غیر مسلموں میں تبلیغ اسلام کی کس قدر لگن تھی، اور ان کے ایمان نہ لانے کا کس قدر حزن وملال تھا اس کا اندازہ اس آیت سے لگایا جا سکتا ہے۔

لعلک باخع نفسک الا یکونوا مومنین ہ ان نشأ ننزل علیہم من السماء آیۃ فظلت اعناقہم لہا خاضعین [2]

اے پیغمبر آپ شاید ان کافروں کے ایمان نہ لانے کی وجہ سے اپنی جان کھو بیٹھیں گے۔ اگر ہم چاہیں تو ان پر آسمان سے ایک بڑی نشانی نازل کر دیں کہ اس نشانی کے سامنے ان کی گردنیں پست ہو کر رہ جائیں۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف اہل مکہ اور اہل عرب کو دین کی دعوت دینے پر اکتفا نہیں کیا بلکہ جہاں تک آپ سے پیغام پہنچ سکا پہنچایا، دنیا کے مشہور بادشاہوں کو خطوط کے ذریعہ ایمان واسلام کی دعوت دی۔ قریش کے لوگوں نے آپؐ کو ہر طرح اسلام کی دعوت سے باز رکھنا چاہا، مال ودولت، سرداری، بادشاہت ہر چیز کی لالچ دلائی لیکن آپؐ اپنے موقف پر جمے رہے۔ جب آپ کے چچا ابو طالب نے قریش کی بات آپ تک پہنچائی تو آپ نے آسمان کی طرف نگاہ اٹھا کر فرمایا:

یا عم واللہ لو وضعوا الشمس فی یمینی والقمر فی یساری علی ان اترک ھذا الامر حتی یظھرہ اللہ او

چچا جان: اگر وہ لوگ سورج میرے دائیں ہاتھ میں لاکر رکھ دیں اور چاند بائیں ہاتھ میں، تب بھی میں یہ کام نہیں چھوڑوں گا یہاں تک کہ

---

[1] سورۂ حٰمٓ السجدہ، آیت ۳۳۔ [2] سورۃ الشعراء آیت ۳-۴

اهلك فيه ما تركته قال ثم استعبر رسول الله فبكى [1]

اللہ تعالیٰ اس دین کو غالب فرما دیں یا اسی راہ میں مَیں ہلاک ہو جاؤں"۔ پھر نبی اکرمؐ کی آنکھیں ڈبڈبا آئیں اور رو پڑے۔

اسلام کی تبلیغ و دعوت کے لیے جو تڑپ، دل سوزی اور فکرمندی نبی آخرالزماں صلی اللہ علیہ وسلم میں تھی اگر اس کا ایک شرارہ بھی ہم مسلمانوں کے حصہ میں آجائے تو دنیا کی تقدیر بدل جائے۔

بخاری، مسلم وغیرہ کی روایت ہے کہ جنگ خیبر کے موقع پر جب حملہ کرنے کے لیے نبی اکرمؐ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو جھنڈا عطا فرمایا تو آپ نے ان سے یہ بھی ارشاد فرمایا:

فوالله لان يهدى الله بك رجلا خير لك من ان يكون لك حمر النعم [2]

خدا کی قسم، اگر تمہارے ذریعہ اللہ جل شانہ ایک شخص کو بھی ہدایت دے دے تو یہ تمہارے لیے سُرخ اونٹوں سے بہتر ہے (سرخ اونٹ عرب میں بہت قیمتی شمار کیے جاتے تھے۔)

صحیح مسلم کی روایت ہے۔

عن ابی هريرة ان رسول الله قال: من دعا الى هدى كان له من الاجر مثل اجور من تبعه لا ينقص ذلك من اجورهم شيئا،

حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ نبی اکرمؐ نے فرمایا کہ جو شخص ہدایت کی دعوت دیتا ہے اس کی پیروی کرنے والوں کو جو ثواب ملتا ہے اتنا ہی اس کو ثواب ملتا ہے لیکن اس سے

---

[1] السیرۃ النبویہ لابن ہشام ج ۱ ص ۱۷۰۔ برحاشیہ الروض الانف۔

[2] صحیح بخاری کتاب المغازی باب غزوہ خیبر صحیح مسلم کتاب فضائل الصحابۃ باب من فضائل علی بن ابی طالب۔

ومن دعا الی ضلالۃ کان علیہ من الاثم مثل آثام من تبعہ لا ینقص ذلک من آثامھم شیئا۔[1]

اتباع کرنے والوں کے اجر و ثواب میں کوئی کمی نہیں آتی۔ اور جو شخص گمراہی کی دعوت دیتا ہے، اس کی پیروی کرنے والوں کو جتنے گناہ ملتے ہیں اتنے ہی تنہا اس کو ملتے ہیں لیکن اس سے پیروی کرنے والوں کے گناہ میں کوئی کمی نہیں آتی۔

کتب تفسیر میں حضرت حسن رضؓ سے یہ روایت درج ہے کہ نبی اکرمؐ نے فرمایا "جو شخص امر بالمعروف نہی عن المنکر کا فریضہ انجام دے، وہ دنیا میں اللہ اور اللہ کے رسول اور اللہ کی کتاب کا خلیفہ و جانشین ہے"۔[2] سبحان اللہ یہ کتنا بڑا اعزاز ہے جو ایک مسلمان کو امر بالمعروف نہی عن المنکر، دعوت الی الخیر سے حاصل ہوتا ہے، بہ یک وقت اللہ، رسول اللہ، کتاب اللہ کی خلافت و نیابت، مسلمان جس قدر بھی اس اعزاز و اکرام کو حاصل کرنے کے لیے محنت کریں کم ہے۔

تبلیغ اسلام انسانی نقطۂ نظر سے صرف شرعی نقطۂ نظر سے نہیں بلکہ عقلی اور انسانی نقطۂ نظر سے بھی مسلمانوں پر غیر مسلموں میں تبلیغ و دعوت کا فریضہ عاید ہوتا ہے۔ ذرا بتائیے کہ اگر ایک شخص خطرناک راستہ پر قدم بڑھائے چلا جا رہا ہے، اس راستے میں خونخوار درندے انسان کو پھاڑ کھانے کے لیے گھات میں ہیں آپ کو اس راستہ کے خطرات کا پورا علم ہے، اس جانے والے شخص سے آپ کی بار بار کی ملاقات ہے بلکہ وہ آپ کا قرابت دار اور پڑوسی بھی ہے، تو کیا یہ آپ کی انسا

---

[1] صحیح مسلم کتاب العلم باب من سن سنۃ حسنۃ او سیئۃ۔ ومن دعا الی او ضلالۃ۔
[2] تفسیر قرطبی ج ۲ جز ۴ ص ۴۷

ذمہ داری نہیں ہے کہ اس شخص کو جس طرح ممکن ہو اس راستے پر چلنے سے باز رکھیں۔ ؟ ایسے موقع پر آپ کی خاموشی انتہائی مجرمانہ حرکت تصور کی جائے گی یا مثلاً کوئی شخص کسی خطرناک مرض میں گرفتار ہو کر جاں بہ لب ہے زندگی سے مایوس ہو چکا ہے اور آپ کے پاس اس مرض کی ایسی مجرب دوا ہے جس سے اس کی شفا یقینی ہے۔ اگر اس موقع پر آپ مریض کو وہ دوا نہیں دیتے یا اس کا پتہ نہیں بتاتے تو دنیا آپ کے اس طرز عمل کو کن الفاظ میں یاد کرے گی — اسی طرح جب مسلمانوں کا ایمان ہے کہ کفر و شرک کا نتیجہ ہمیشہ کی تباہی اور جہنم کا ہولناک دائمی عذاب ہے تو کیا یہ ان کی ذمہ داری نہیں ہے کہ غیر مسلموں کو (جو انسانی رشتہ سے ان کے بھائی ہیں) جہنم کی آگ اور آخرت کے عذاب سے بچانے کی تدبیر کریں؟ اس کی واحد تدبیر یہی ہے کہ انھیں پورے زور اور قوت سے اسلام کی دعوت دی جائے۔ یہ کتنی بڑی بے دردی اور سنگدلی ہے کہ جن انسانوں سے ہمیں بار بار سابقہ پڑتا ہے، جو زندگی کے مختلف میدانوں میں ہمارے شانہ بشانہ کام کرتے ہیں، جو ہمارے مخلص خادم اور ماتحت ہیں، جو ہمارے زندگی بھر کے پڑوسی اور بہی خواہ ہیں ان کے ساتھ ہم اتنی بھی بہی خواہی نہ کر سکیں، زندگی میں ایک بار بھی ہمیں ان کے سامنے اسلام کی دعوت پیش کرنے کی توفیق نہ ہو۔

دعوتِ اسلام امت مسلمہ کا ہتھیار

مسلمانوں کے لیے اسلام کی تبلیغ و دعوت اس لیے بھی ضروری ہے تاکہ ان کا ملی وجود خطرہ سے محفوظ رہے۔ دعوت ایک ہتھیار ہے جس کے ذریعہ مسلمان دوسری تحریکات اور مذاہب کے نظریاتی اور ثقافتی حملوں سے محفوظ رہتا ہے۔ جو قوم داعیانہ صفات کھو کر جمود و تعطل کا شکار ہو جاتی ہے وہ بہت جلد کسی دوسری دعوت و تحریک کے اثرات قبول کر کے اپنا ملی تشخص کھو بیٹھتی ہے — تاریخ گواہ ہے کہ جن ملکوں میں مسلمان داعیانہ جوش و جذبے کے ساتھ زندہ رہے وہاں ان کی جڑیں مستحکم ہوتی رہیں اور وہ باطل افکار و

نظریات کے اثر سے محفوظ رہے۔ اور جس ملک کے مسلمانوں میں داعیانہ جذبہ وامنگ کا فقدان ہو گیا ان کی ملی بنیادیں متزلزل ہو گئیں ـــــــ اندلس کے مسلمان دوسرے ممالک کے مسلمانوں سے کس چیز میں پیچھے تھے؟ مال ودولت کی ان کے پاس کمی نہیں تھی۔ علم وفن، فلسفہ وسائنس میں دنیا کی پیشوائی کر رہے تھے لیکن داعیانہ صفات کے فقدان کے بعد کوئی دنیاوی اور علمی ترقی ان کے قومی اور مذہبی وجود کی ضامن نہیں بن سکی۔ ہندوستانی مسلمانوں میں اگرچہ کچھ نہ کچھ داعیانہ اسپرٹ شروع سے رہی اور اب بھی قدرے موجود ہے لیکن داعیانہ جوش وجذبہ میں کمی کی وجہ سے صدیوں اس ملک میں رہنے کے باوجود ان کی بنیادیں مستحکم نہیں ہوئیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ مسلمانوں کے لیے غیر مسلموں میں تبلیغِ اسلام اس لیے ضروری ہے کہ یہ ان کا مذہبی فریضہ ہے، انسانی ہمدردی کا تقاضہ ہے، اپنی حفاظت کا بہترین ذریعہ ہے، ان سب کے علاوہ نیکی اور ثواب کمانے کا بہترین راستہ ہے۔

نہایت ضروری اعلان

ماہنامہ برہان ایک علمی تحقیقی اور دینی پرچہ ہے اس دور میں کاغذ و دیگر اشیاء متعلقہ کی مسلسل گرانی اور مہنگائی کی وجہ سے انتہائی مجبوری میں یہ فیصلہ کیا گیا ہے کہ ماہ ستمبر ۱۹۸۳ء سے ماہنامہ برہان کا سالانہ چندہ مبلغ چالیس ۴۰ روپے کر دیا گیا۔

امید کہ قارئین کرام اس کو بخوشی قبول فرمائیں گے اور ایک ٹھوس اسلامی علمی وتحقیقی و مذہبی ماہنامہ کی بقا و ترقی اور اس کی توسیع اشاعت کے لیے کوشش فرمائیں گے۔

شرح چندہ سالانہ:

غیر ملکی بحری ڈاک سے	75/- روپے
ہوائی ڈاک سے	125/- ,,
ہندوستان سے	40/- ,,

خادم - منیجر برہان دہلی

حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی کے گمنام خلیفہ

حافظ عبدالنبی

مسعود انور علوی (ایم، اے علیگ)

حضرت شاہ ولی محدث دہلویؒ کے سرمایۂ غیبی میں یہ نامور اور گمنام شخصیت بھی تھی جو آپ کے علمی و روحانی کمالات کا پرتوِ کامل تھی۔ ناظرین خیال فرمائیں گے کہ میں نے دو متضاد الفاظ استعمال کیے ہیں۔ نامور اس وجہ سے کہ اُس سابقہ دور میں آپ کے منتخب و مشہور خلفا میں شمار ہوتے تھے اور گمنام اس وجہ سے کہ عصرِ حاضر میں مورخین ان کے نام سے بھی بے خبر ہیں۔ ناظرین کی دلچسپی کے لیے شیخ محمد عاشق پھلتیؒ کی شہرۂ آفاق تالیف القول الجلی سے ان کا حال مقتبس کر کے پیش کرنے کی سعادت حاصل کر رہا ہوں جس کے لیے حضرت صاحب سجادہ خانقاہ کاظمیہ کاکوری مدظلہ، ان کے برادر گرامی نیز ان کے فاضل اجل ابن الاخ مولانا شاہ تقی انور صاحب قبلہ کا از حد ممنون ہوں۔

آپ بھی شاہ صاحب کی بزم عرفان کی روشن قندیل تھے۔ تحقیق کے باوجود یہ پتہ نہیں چلتا کہ کہاں کے باشندے تھے اور کس سن میں دہلی آ کر سکونت اختیار کی۔ اصل نام عبدالنبی تھا لیکن مرشد برحق کے حضور سے عبدالرحمٰن کے لقب سے ملقب ہوئے۔ حالات سے اندازہ ہوتا ہے کہ مرشد کامل کی خدمت میں حاضری سے پیشتر بیعت وغیرہ سے کوئی تعلق نہ تھا اور نہ اس قسم کی باتوں کا کوئی ذوق تھا۔ مرشد برحق کی زیارت اور بعد کو خدمت حضوری نے

کایا پلٹ دی جوان کی بیعت کے مندرجہ ذیل واقعہ سے ظاہر ہے۔

حضرت شاہ صاحب قدس سرہٗ کے حلقۂ تلامذہ میں ایک طالب علم سید محمد خاں سندھی تھے جو آپ کے دوست تھے۔ آپ اس وقت تک حضرت شاہ صاحب سے واقف بھی نہ تھے۔ ایک روز سید محمد خاں سے حافظ صاحب مذکور کی ملاقات ہوئی دوران گفتگو انھوں نے آپ سے اپنے استاد مکرم کی شخصیت کا ذکر کیا، بہت تعریف کی اور کہا مجھے تو ایسا لگتا ہے کہ آپ صاحب باطن وولی کامل ہیں۔ اکثر اوقات میرا جی چاہتا ہے کہ آپ سے بیعت ہو جاؤں۔ انھوں نے جواب دیا کہ بھائی ذرا سوچ سمجھ کر قدم اٹھانا یہ شاہجہاں آباد ہے یہاں ایسے ایسے مشائخ بہت پڑے ہیں ایسا نہ ہو کسی نااہل کے پلّہ پڑ جاؤ جو بعد میں حسرت وندامت ہو۔ چند روز بعد پھر دوبارہ دونوں کی ملاقات ہوئی۔ سید صاحب موصوف نے پھر وہی پچھلی بات دہرائی اور انھوں نے پھر انھیں سابقہ الفاظ میں تنبیہ کی بہر حال سید صاحب اپنی بات پر مصر رہے جب انھوں نے دیکھا کہ وہ کسی صورت سے نہیں مانتے ہیں تو مجبور ہو کر کہہ دیا کہ تم کو اختیار ہے سمجھانا میرا کام تھا میں نے تمہیں سمجھا دیا اب تم جانو اور تمہارا کام۔ غرضکہ سید محمد خاں کے دل میں شاہ صاحبؒ سے عقیدت ومحبت بڑھتی گئی اور بالآخر وہ بیعت ہو گئے۔ بیعت کے بعد ایک روز حافظ عبدالنبی صاحب سے ملنے آئے دوران گفتگو اپنی بیعت کا تذکرہ کیا اور کہا "جس کی مجھے تلاش تھی وہ مجھے مل گیا۔ ع۔

عاقبت جوئندہ یابندہ بود۔ ادھر سید صاحب نے موصوف سے اپنی بیعت کا حال بتایا ادھر ان کے دل میں حضرت اقدس سے ملنے کی خواہش کروٹیں لینے لگی۔ اور سید محمد صاحب سے کہا مجھے بھی کسی روز اپنے ہمراہ ان کی خدمت میں لے چلو چنانچہ ایک روز وہ ان کو ساتھ لے کر خدمتِ اقدس میں حاضری کے لیے روانہ ہوئے۔ شرف باریابی حاصل ہوا، نظر ملتے ہی سارے حجابات اٹھ گئے۔ خَلَقَ آدم علیٰ صورتہٖ کا مشاہدہ ہوا۔ یُحِبُّھُمْ وَیُحِبُّوْنَہٗ کا اقرار ہوا۔ حقیقت بے نقاب ہو کر جلوہ گر ہو گئی۔ اسی وقت بیعت کے آرزومند ہوئے

حضرت نے تامل فرمایا اور ان کی سابقہ گفتگو (جو سید محمد خاں سے ہوئی تھی) برازراہ کشف مطلع ہوکر بعینہٖ وہی الفاظ دہرا دیے کہ بھائی یہ شاہجہاں آباد ہے ذرا سوچ سمجھ کر قدم اٹھانا کسی نااہل کے ہاتھ میں ہاتھ نہ دینا جو عمر بھر افسوس کرنا پڑے[1] حضرت کا یہ فرمانا تھا کہ آپ تڑپ اٹھے، دل پر چوٹ لگی بے قرار و مضطرب ہو گئے۔ حضرت اقدس کی روشن ضمیری کا یقین ہوگیا۔ اب مزید کسی شک وشبہ کی گنجائش نہ رہی۔ صبر رخصت ہوگیا، دل ہاتھ سے جاتا رہا۔ بہ الحاح وزاری نیز سید صاحب موصوف کی پرزور سفارش پر حلقۂ غلامی میں داخلہ کی استدعا کی۔ آپؒ نے ان کی بے قراری ملاحظہ فرماتے ہوئے مرید کرلیا اور اذکار و اشغال معمولہ کی تلقین کی۔ اب ان کی زندگی کا ایک نیا دور شروع ہوا۔ اوقات کو منضبط کیا۔ عبادت کے شائق ہوئے اور حضرت اقدس کے حلقۂ تلامذہ میں داخل ہو گئے۔ صحاح ستہ حضرت اقدس سے پڑھیں اور اسرار باطنی خوب اخذ کیے چونکہ فطرتاً ان علوم سے لگاؤ تھا لہذا تھوڑے ہی عرصہ میں کمال کی بلندیوں کو چھونے لگے۔ عیال دار ہونے کے باوجود سب کچھ چھوڑ چھاڑ اپنے کو ہمہ تن مرشد برحق کی خدمت کے لیے وقف کر دیا۔ رفتہ رفتہ فنا فی الشیخ کے اعلیٰ مرتبہ پر فائز اور مرشد کامل کے اسرار و معارف کا نمونہ ہو گئے۔ مرشد کامل کے قلم اعجاز رقم سے ان الفاظ میں تعریف و تحسین ہوئی۔

اگر بہ جانب حافظ عبدالرحمٰن ملاحظہ می افتد	اگر حافظ عبدالرحمٰن کی طرف نگاہ اٹھتی ہے تو
گویا یک روئی و یک جہتی و فنا دریک دیگر	ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یکرنگی و یکجہتی و فنا باہم
بصورت ایشاں متمثل شدہ[2]	ان کی صورت میں متمثل ہیں۔

مرشد برحق نے اپنے دست مبارک سے جو مثال ان کے لیے تحریر فرمائی اس سے ان کی شخصیت پر روشنی پڑ رہی ہے۔

ان اللہ تبارک وتعالیٰ الطافاً خفیۃ	اللہ تعالیٰ کے ایسے پوشیدہ لطف و اکرام
بعبادہ فی بواطنھم بغیرادراکھا	اپنے بندوں کے لیے ہیں جن کا وہ ادراک بھی

ونعما هنية فيما بينه وبينهم من
جهة جذبهم اليه بدق فهم
معانيها ومن تلك الالطاف
الحقيقة والنعم الهنية في حق
اجبنا في الله الصالح المفلح المعمور
باطاعات اوقاته المغمور في بحار
الحسنات انفاسه الحافظ عبد الرحمن
بن حافظ نظام الدين التنوي نزيل
دلي بلدة اقامها احسن الله اليه
في الدنيا والعقبى واجزل عليه نعمه
في الاولى والاخرى ان ساقه الى
والهم طلب الطريقة الخاصية
الصوفية مني ..... وتحمل الشدائد
في طي خصبها وفقرها ووفقه الاهتمام
بالمراقبات والتوجهات وكشف
عليه التوحيد ومنح النسب
المعتبرة عند القوم نسبة الاحسان
والنسبة الأويسية ونسبة التوحيد
ونسبة العشق وعامله باشياء
من خرق العوائد واذاقه حلاوة
المناجات ورزق اللذة في اصناف

نہیں کر پاتے۔ اور اس کے اور ان کے درمیان
ایسی نعمتیں ہیں جو جس قدر ان کی سمجھ میں آتی جاتی
ہیں اسی قدر وہ اللہ کی طرف کھینچے جاتے ہیں
انھیں حقیقی لطف و اکرام اور مسرت خیز نعمتوں میں
سے ایک یہ بھی تھی کہ اس کی مخلوق میں سے میرے
محبوب، صالح و کامران اپنے اوقات منضبط
پر عمل پیرا۔ سر تا پا نیکیوں اور خصائل حمیدہ سے
متصف حافظ عبد الرحمٰن بن حافظ نظام الدین
تنوی ساکن دہلی اللہ انھیں فلاح دارین عطا
فرمائے اور دنیوی و اخروی نعمتوں سے سرفراز
فرمائے میرے پاس آئے (اللہ نے میرے پاس
انھیں بھیجا) مجھ سے صوفیہ کے خاص طریقہ کی
اجازت حاصل کی ....
اس طریقہ کے سیکھنے میں جو مصائب و سختیاں
ہیں وہ برداشت کیں۔ اللہ نے ان کو مراقبات
و توجہات کی توفیق عطا کی۔ ان پر توحید منکشف
کی۔ اور نسبت احسان، نسبت اویسیہ ..
...... نسبت توحید اور نسبت عشق جیسی
نسبتیں جو عند القوم معتبر ہیں عطا کیں انھیں
خلاف عادت چیزوں کا عامل بنایا (صاحب
کرامت کیا) مناجات کی چاشنی اور تمام

لعبادات واطلع علی شیئ من خواص الاسماء والآیات وسلامة صدرہ من الغل والحسد وقلة میله الی الحرص وطول الامل وقوة صبرہ فی الشدائد والامراض وعدم حساسه لتلك الآلام عند اشتغاله بالعبادات الی کثیر من الطاف الله یطول بیانها لعشر تعدادها

قسم کی عبادتوں کی لذتیں بخشیں ...... انھیں اسماء و آیات کے خواص سے مطلع فرمایا .... ان کے سینہ کو کجی، حسد، لالچ، اور طول امل سے محفوظ رکھا۔ شدائد و امراض پر صبر کی قوت عطا کی اور بوقت عبادت بوجہ ان میں خشوع وخضوع ان مصائب کے احساس کو بھی ختم کر دیا۔ اس کے علاوہ ان پر اور بھی انعامات ہیں جن کا بیان طول عمل ہے۔

آپ کی عظمت و بزرگی کا اندازہ حضرت اقدس کے خلیفہ اعظم حضرت شاہ محمد عاشق رح کے ان الفاظ سے کیا جاسکتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں۔

زبدۂ اصحاب فضائل وعرفاں، خلاصہ ارباب ذوق و وجدان حافظ عبدالنبی المخاطب بہ حافظ عبدالرحمٰن کہ از خلفائے معتبرین حضرت ایشاں اند۔ ہمیشہ منظور نظر و شب و روز مورد توجہات حضرت اند

اصحاب فضائل وعرفاں کے نچوڑ، صاحبان ذوق و وجدان کے خلاصہ حافظ عبدالنبی مخاطب بہ حافظ عبدالرحمٰن حضرت اقدس کے معتبرین خلفا میں سے ہیں۔ سدا آپ کے منظور نظر اور دن رات توجہات کے مورد ہیں۔

دعوت اسماء، خواص آیات و تاثیرات اعمال میں مرشد حقیقی کی اعانت اور نگرانی میں ریاضات و مجاہدات شاقہ کے بعد ایسا ملکہ و قدرت حاصل کی کہ مرشد برحق نے آپ کے اس خصوصی کمال کو دیکھ کر اپنے مریدین و منتسبین کے انجاح حاجات و مطالب کی خدمت آپ کو ہی تفویض فرمادی۔ حضرت شاہ محمد عاشق پھلتی رقم طراز ہیں۔

ہر کہ از حضرت اقدس مدظلہٗ استفاضہ

حضرت اقدس مدظلہٗ سے بیماریوں وغیرہ

شفا از علل و امراض می نمایند بہ تعویذ و دعا بہ ایشاں حوالہ می نمایند۔ گویا افاضۂ ایں قسم برکات را بمنزلۂ جارحۂ حضرت اقدس اند۔[۵]

کے سلسلہ میں جو بھی شفایابی کے لیے عرض پرداز ہوتا ہے تو خود بدولت بجائے تعویذ دینے کے اسے موصوف کے حوالہ کر دیتے ہیں گویا اس قسم کی برکات کے افاضہ میں وہ آپ کے اعضاء کے مثل ہیں۔

بعد ازاں آپ کے حالات میں تحریر فرماتے ہیں:

"ان کا وجود شریف صرف ملکی ہے جو لباس بشری میں مجسم ہے ان کے تمام معارف درحقیقت حضرت اقدس ہی کے معارف ہیں جنھوں نے ان کے آئینہ باطن پر بنہایت صفا وجلا اپنا پرتو ڈالا ہے ان کے حال پر نظر کرنا حضرت اقدس کے کمالِ تصرف پر اندیا بیان کا باعث ہے۔[۶]

آپ کے واقعات، مشاہدات و مکاشفات بہت ہیں جن میں سے چند ذیل میں تحریر کیے جاتے ہیں۔ گو کہ آپ نے اپنے واردات و مکاشفات ایک علیحدہ رسالہ میں بھی قلمبند کیے ہیں۔ جیساکہ مؤلف قول الجلی تحریر فرماتے ہیں کہ" واقعات ولایت آیات و کلمات اسرار رسمات ایشاں بسیار اند کہ بجایگاہ خود رقم خامہ معارف شمامہ شاں شدند۔[۷]

حضرت حافظ صاحب موصوف فرماتے ہیں کہ:

یک بار در واقعہ دیدم کہ در مقامے کہ مزار پُر انوار حضرت خواجہ قطب الدین است قدس سرہٗ حاضرم و در گوشہ ایں بیت می خوانم؎

یا حبیبَ الالٰہ خُذْ بیدی۔ مالعجزی سوائے مستندی و التجا بجناب حضرت رسالت علی صاحبہا الصلوٰت و التسلیمات

ایک بار میں نے واقعہ میں دیکھا کہ حضرت قطب الدین بختیار کاکی قدس سرہٗ کے مزار اقدس کے ایک گوشہ میں بیٹھا ہوا یہ شعر یا حبیب الالٰہ (یعنی اے محبوب خدا میری دستگیری کیجیے آپ کے سوا میرا ملجا و ماوی کوئی نہیں ہے) گنگنا رہا ہوں اور اس کے وسیلہ سے بارگاہ رسالت صلی اللہ علیہ وسلم

می کنم و حضرت خواجہ در مکانے کہ قبر شریف ست بر سریرے نشستہ اند پس ایشاں را از استماع ایں کلمات وجد در گرفت و رقص کردند چنانچہ سریر ہم بر رقص آمد و بندہ بجائے کہ بود مشغولی داشت و بہ ہیچ چیز التفات نمی کرد تا آنکہ حضرت خواجہ از سریر فرود آمدہ و بالتفات و مہربانی تمام بہ سوئے بندہ متوجہ شدند و دستار مبارک از سر خود فرود آوردہ بر سر بندہ نہادند۔ بمجرد آں حالت من متغیر شد و تمامے نسبت و برکات ایشاں در من سرایت و نفوذ نمود شد

میں عرض پرداز ہوں اور حضرت خواجہ اپنے مزار مبارک کی جگہ ایک چارپائی پر تشریف فرما ہیں آپ پر یہ سننے سے وجد طاری ہو گیا اور رقص فرمانے لگے حتیٰ کہ وہ چارپائی بھی رقص کرنے لگی، میں بدستور اپنی اسی نغمہ سرائی میں محو تھا اور کسی چیز کی طرف التفات نہ تھا یہاں تک کہ حضرت خواجہ چارپائی سے نیچے اترے اور بہ کمال عنایت مجھ غلام کی طرف متوجہ ہوئے اور دستار مبارک اپنے سر سے اتار کر میرے سر پر رکھی اس کا رکھنا تھا کہ میری حالت متغیر ہو گئی اور آپ کی نسبت و برکات مجھ میں سرایت کر گئیں۔

نیز موصوف نے تحریر فرمایا کہ ۱۱۴۲ھ میں جب مرشد حقیقی نے رمضان المبارک کے اخیر عشرہ میں اعتکاف فرمایا تو خواجہ محمد امین کشمیری آپ کے شرف مجاورت سے مشرف ہوئے۔ لیکن مجھے بعض مجبوریوں کے سبب یہ سعادت میسر نہ آئی تو حد درجہ افسوس ہوا۔ رات کے وقت واقعہ میں دیکھا کہ مسجد درون پر ایک قنات کھڑی کی گئی ہے اور اس کے اندر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف فرما ہیں۔ چند اور لوگ بھی مسجد میں موجود ہیں اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ درود و شوق کی مجلس سجی ہوئی ہے جس میں شوق انگیز کلمات بیان ہو رہے ہیں اور اس شوق کی کیفیت نے پورے بقعہ کا احاطہ کر لیا ہے۔ حضرت شیخ ابو الرضا محمد (مرشد برحق کے عم محترم) آنحضرت صلعم کے سامنے حاضر ہیں اور آپ صلعم کے جذب صحبت سے بتاثیر بلیغ متاثر ہیں۔ اسی اثنا میں ان کی ایک گریہ آمیز چیخ نکلی اور میں قناعت کے باہر یہ حسرت لیے

کھڑا ہوں کہ کاش میں بھی اندر ہوتا۔ اچانک دیکھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میرے اندر ظاہر ہوئے اور مجھ میں سما گئے۔ اس کیفیت کا طاری ہونا تھا کہ عالم دگرگوں ہو گیا اور وہ اضطراب مبدل بہ راحت و سرور ہو گیا۔[۹]

حافظ صاحب موصوف نے یہ بھی تحریر فرمایا کہ میں نے ایک واقعہ میں دیکھا کہ حضرت مرشد حقیقی مدظلہٗ مسجد شریف کی محراب کے متصل تشریف فرما ہیں اور یہ غلام بھی حاضر ہے اتنے میں اس غلام کی طرف متوجہ ہو کر فرمایا ادخلت طریقتنا (کیا تو ہمارے سلسلہ میں داخل ہو چکا ہے) قلت نعم دخلت (میں نے عرض کیا جی ہاں) پھر آپ نے اپنے دست مبارک بیعت کے لیے پھیلائے میں نے فوراً اپنے دونوں ہاتھ آپ کے ہاتھوں میں دے دیے۔ اس وقت میں یہ سمجھ رہا تھا کہ یہ بیعت خصوصی ہے کیونکہ میں پہلے ہی سے آپ کے غلاموں میں شامل ہوں اسی وقت کیا دیکھتا ہوں کہ حضرت خواجہ بزرگ خواجہ نقشبند قدس سرہٗ کی صورت آپ کے سر مبارک پر جلوہ گر ہے اور آپ کی پر اسرار باتوں سے یہ محسوس ہو رہا ہے کہ ایک مغلوبیت کی کیفیت رکھتے ہیں جو آپ کے متغیر حال سے ظاہر ہے وہ حال و کیفیت مجھ پر بھی اثر انداز ہوئے۔ اسی وقت حضور اپنا دہن مبارک غلام کے منہ پر رکھ کر اخرب اخرب کی تکرار فرمانے لگے آپ کے اس فعل کا مطلب فہم ناقص میں یہ آیا کہ اس صورت کو نیچے لے جاؤ پھر میں نے اس تصرف سے یہ دیکھا کہ وہ صورت رفتہ رفتہ نیچے آ رہی ہے اور میں اسے آپ سے جذب کر کے اپنے اندر لا رہا ہوں اور آپ الفاظ فرماتے جاتے ہیں یہاں تک کہ وہ منہ سے داخل ہو کر سینہ تک پہنچ گئی۔ اس بات کو اگرچہ ایک عرصہ گذر چکا ہے لیکن اب تک اپنے میں اس کا اثر محسوس ہو رہا ہے۔[۱۰] (باقی آئندہ)

حوالہ جات: [۱] القول الجلی واسرار الخفی: ۸۸۔ (۲) ص: ۴۵۳ (۳) ص: ۴۵۲ (۴) ص: ۴۵۱ (۵) ص: ۴۵۳۔ (۶) ص: ۴۵۲۔ (۷) ص: ۴۵۳۔ (۸) ص: ۴۵۴ (۹) ص: ۶-۴۵۵۔ (۱۰) ص: ۴۵۷

تبصرے

عکسِ تمنّا: ازجناب کمال جعفری، تقطیع متوسط، ضخامت ۹۶ صفحات کتابت وطباعت اعلیٰ آفسٹ پر، قیمت مجلد -/15 پتہ: صدر دفتر مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی۔ 110025۔

کمال جعفری اردو زبان کے نوجوان باکمال شاعر ہیں، دیدۂ بینا اور دلِ درد مند دونوں رکھتے ہیں، وہ شاعر ہی کیا جو حالات گرد وپیش سے بے خبر ہو۔ اس زمانہ میں تمام دنیا میں عموماً اور برصغیر میں خصوصاً انسانیت و شرافت اور اخلاق عالیہ و روحانیت کی اعلیٰ اقدار جس طرح پامال اور تباہ وبرباد ہیں، جعفری اس صورتِ حال کا احساس اور اس کا کرب اس شدت سے رکھتے ہیں کہ ان کے لیے غم روزگار ہی غم جاناں بن گیا ہے، وہ غزل اور نظم دونوں پر قدرت رکھتے ہیں، لیکن غزل سے طبیعت کو جو انس ہے وہ نظم سے نہیں غزل کی ہیئت کلاسکل اور روایتی ہے مگر آہنگ جدید ہے، کلام صاف ستھرا اور شگفتہ ہے، ابلاغ واظہار کا اسلوب دلکش اور مؤثر ہے البتہ بعض مصرعوں میں تعقید پیدا ہو گئی ہے اور بعض جگہ ترکیب خلاف فی دوہ ہو گئی ہے، مثلاً:

تعقید: (۱) وہ کہ میری نیم شب کی دیے دعاؤں کا ثمر ص ۸۷ ، پھر دعاؤں کی مناسبت سے بجائے "ثمر" کے "اثر" بہتر تھا۔

(۲) جاذب وہ دلکش نظر ہیں راہگیروں کے لیے: ص ۸۵۔ اسی نظم میں ناریل کے پیڑوں کی لمبی قطاروں کو پریوں سے تشبیہ دینا بھی مذاق سلیم پر گراں گذرتا ہے۔

(۳) جو بات کہنی تھی وہ کہہ دی برملا تجھکو، ص ۴۹۔ محاورہ کے خلاف۔

(۴) آہ! ایسی خوش خصالی اپنی سالی میں کہاں ص ۹۵، اس میں رکاکت ہے۔ بہرحال ان چند معمولی فروگذاشتوں سے قطع نظر، مجموعۂ کلام دلچسپ، قابل قدر اور لائق مطالعہ ہے۔ (س)

غم نامۂ فراق

تصنیف : مولانا شبیر احمد جذبی کاندھلوی

ناشر : کتب خانہ عزیزیہ اردو بازار دہلی

قیمت : دس روپے ـــ کتابت وطباعت معیاری ونفیس، کاغذ عمدہ

حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحبؒ بلاشک وشبہ نمونۂ اکابر واسلاف تھے۔ ان کی ذات میں زہد وتقویٰ، اتباعِ سنت، عشق رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور سادگی و بے نفسی پھر اس کے ساتھ ساتھ علم وشریعت قرآن وحدیث کے اسرار ورموز پر کافی اور ممتاز دسترس اور خدمت خلق جیسے اوصاف کے جو چمکتے دمکتے نقوش یکجا جمع ہیں اس کی وجہ سے ان کی ذات گرامی ہند وپاکستان بلکہ عالم اسلام میں ایک منفرد اور ممتاز مقام حاصل کر چکی ہے۔ ایسی جامع صفات اور مجموعۂ کمالات ہستی کا اس دنیا سے اٹھ جانا جو جہل وگمرہی، بے دینی وبداخلاقی اور خدا بیزاری کے ہیبت ناک اور ہلاکت خیز طوفانوں اور تاریکیوں میں گھری ہوئی ہے ایک انتہائی الم انگیز سانحہ اور حسرت ناک حادثۂ عظیم ہے۔

حضرت شیخ الحدیث کی وفات حسرت آیات کے بعد یوں محسوس ہوتا ہے کہ ع

زندگی کی راہوں میں دور تک اندھیرا ہے

کیونکہ وہ آفتاب عالمتاب غروب ہو چکا ہے جس کی نورانی شعاعیں اس کارگہِ ہستی کے پرہول اندھیروں میں روشنی اور اجالا پیدا کرتی تھیں۔ وہ ماہتاب درخشاں نگاہوں سے اوجھل ہو چکا ہے جس کی کرنیں گمراہوں کے لئے مشعلِ ہدایت کا کام دیتی تھیں اور زندگی کی ٹیڑھی ترچھی راہوں پر قدم آگے بڑھانے کا حوصلہ پیدا کرتی تھیں۔

ملتِ اسلامیہ کے ایک حساس فرد اور اردو کے ایک خوش فکر شاعر کی حیثیت سے مولانا شبیر احمد جذبی نے بھی اس ملی و اسلامی حادثہ و فاجعہ کو اس کی تمام تر گہرائیوں حسرت آمیزیوں اور المناکیوں کے ساتھ محسوس کیا۔ ان کے جذبات فراواں اور اشک ہائے خوں خشاں صفحۂ قرطاس پر حرفوں کی شکل میں بکھر گئے۔ اور اس طرح اردو ادب کے افق پر ایک ایسے ستارے کا طلوع ہوا جو اردو کی مرثیہ نگاری کی صف میں کئی حیثیتوں سے ممتاز اور منفرد نظر آتا ہے۔

شاعر ہمراز فطرت بھی ہوتا ہے اور یہ کہنا بھی شاید غلط نہ ہو کہ ع

پیمبری سے ذرا کم ہے شاعری اظہر

اس لئے جذبی صاحب کے سوزِ اندروں اور روحانی کرب و اضطراب نے پوری امتِ مسلمہ اور پورے حلقۂ ارادت مندانِ شیخ کے جذبات رنج والم کی ایک جیتی جاگتی تصویر کی حیثیت اختیار کرلی ہے۔ مرثیہ کی ٹیکنک اسلوب اور اندازِ قدیم روایت کی پاسداری اور پابندی کے ساتھ ساتھ نئے تجربوں اور جدتوں کے نقوش بھی اس طویل نظم میں کافی نظر آتے ہیں۔ حضرت شیخ الحدیث کی ہمہ گیر شخصیت ہمہ جہت پہلوؤں اور عنوانات پر فکر و شعور اور کمالِ فن کے ساتھ اظہارِ خیال کیا گیا ہے اور پوری نظم میں ایک کیفیت طاری ہے جو شاعر کے جذبۂ صادق کی بھرپور عکاسی کرتی ہے۔

مختصر یہ کہ غم نامۂ فراق کا ہر بند ایک جذباتی اور فکری اکائی ہے مثلاً

ہچکیوں میں ڈھل رہا ہے سلسلہ انفاس کا
دام ہے پھیلا ہوا ہر سمت درد و یاس کا
لالہ و گل کی جبینیں آنسوؤں میں غرق ہیں
غم سے مرجھائے ہوئے گلہائے غرب و شرق ہیں
آسماں شبنم کے موتی بو رہا ہے خاک پر
مرشدِ عالم کا ماتم ہو رہا ہے خاک پر

مولانا جذبی کے الم وغم کی یہ کیفیت ان کے ذہن وضمیر کا حصہ بن چکا ہے، مختصر یہ کہ اسلوب اور رنگ وآہنگ، اخلاص اور سوز دروں کی حقیقی کیفیتوں نے اس پوری کتاب کو پر درد، پرسوز اور روح کی گہرائیوں میں اتر جانے والی تخلیق کی حیثیت دے دی ہے۔

مولانا جذبی نے اس طویل نظم کو مختلف عنوانات سے بھی آراستہ کیا ہے جس کی وجہ سے پڑھنے والوں کو حضرت شیخ الحدیث کی عظیم شخصیت کے مختلف پہلوؤں اور گوشوں کے بارے میں بھی معلومات حاصل ہوجاتی رہیں۔ (ا-ص)

برہان

سالانہ چندہ
چالیس روپے

قیمت فی پرچہ
تین روپے

جلد نمبر ۹۱ | محرم الحرام ۱۴۰۴ھ مطابق اکتوبر ۱۹۸۳ء | شمارہ نمبر ۴

عمید الرحمٰن عثمانی پرنٹر پبلشر نے اعلیٰ پرنٹنگ پریس دہلی میں طبع کرا کر دفتر برہان اردو بازار دہلی سے شائع کیا

نظرات

خواتین اسلام

(۲)

حضرت خدیجہ اسلام کی سب سے پہلی خاتون (The first lady of Honour) ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پہلی رفیقہ حیات ہیں، اسلام کی نشر و اشاعت اور اس کی تقویت تائید میں آپ نے جو نہایت اہم اور عظیم الشان خدمات انجام دی ہیں اور جن کی وجہ سے تاریخ اسلام میں آپ کی شخصیت بہت بلند اور نمایاں ہے درحقیقت صنف نسواں کی قبائے جمیل کا تکمۂ زریں ہیں جو دنیا کی تمام عورتوں کے لیے سرمایۂ صد ہزار نازش وافتخار ہیں؛ حضرت خدیجہ قریش کی نہایت معزز اور باوقار خاتون تھیں علاوہ شرافت وعالی نسبی کے بڑی دولت مند بھی تھیں، دولت کا ذریعہ تجارت تھا۔ ان کے کاروباری کارواں شام اور کوفہ وبصرہ آتے جاتے رہتے تھے، اس حیثیت سے انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جو خدمت انجام دی اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید کی سورۂ والضحیٰ میں اس کا ذکر فرماکر اس خدمت کی عظمت اور اللہ کے ہاں اس کی غیر معمولی مقبولیت پر مہر تصدیق ثبت فرمادی ارشاد ہوا: وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَىٰ: اللہ نے اے محمد تم کو بے سہارے پایا تو (خدیجہ کے ذریعہ) آپ کو غنی بنا دیا۔

یہ تو تھا ہی، حضرت خدیجہ کا سب سے بڑا اور نہایت عظیم الشان کارنامہ وہ ہے جس کا مفصل ذکر صحیح بخاری کے شروع میں ہی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ غار حرا میں آپ پر جب پہلی وحی

نازل ہوئی تو چونکہ یہ پہلا موقع تھا کہ ایک قلب بشری کا تعلق براہ راست عالم غیب سے ہو رہا تھا اس لیے طبعی طور پر آپ پر دہشت اور ہیبت طاری ہو گئی، اسی عالم میں آپ گھر تشریف لائے، حضرت خدیجہ نے حال دریافت کیا تو غار حرا میں آپ نے جو کچھ دیکھا تھا اس کا پورا ماجرا بیان فرمایا، حضرت خدیجہ نے یہ سن کر پہلے تو آپ کی چند صفات کریمہ کا ذکر فرمایا اور یہ کہہ کر تسلّی دی کہ جب آپ میں یہ صفات موجود ہیں تو یہ کیوں کر ممکن ہے کہ جو کچھ آپ نے دیکھا ہے وہ آپ کے لیے خیر ہو، نہیں! وہ آپ کے لیے یقیناً خیر ہے' اس کے بعد فرمایا: مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آپ کو نبی آخر الزماں، جس کی آمد کا تورات اور انجیل کی پیشین گوئیوں کے مطابق شدید انتظار ہے آپ کو اس کا خلعت فاخرہ عطا فرما دیا گیا ہے" حضور کی مزید تسلّی اور تشفّی کی غرض سے مزید فرمایا: اچھا آئیے، میں آپ کو اپنے بھائی ورقہ بن نوفل کے پاس لیے چلتی ہوں، وہ کتب قدیمہ کے فاضل اور عالم ہیں' وہ پوری بات بتا دیں گے، چنانچہ آپ حضور کو ساتھ لے کر اپنے بھائی کے پاس پہنچیں اور مطلع صاف ہو گیا، غور کرنا چاہیے' حضرت خدیجہ کا یہ کارنامہ کس درجہ عظیم الشان ہے کہ پوری تاریخ انسانیت میں اس کی نظیر نہیں مل سکتی، سورۂ والضحیٰ میں ایک اور آیت ہے:
"وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ" ہماری رائے میں اس آیت میں بھی حضرت خدیجہ کے اس واقعہ کی طرف اشارہ ہے اور آیت کا ترجمہ یہ ہے: "اور اللہ نے تم کو (اے محمد) حیران و پریشان پایا تو (حضرت خدیجہ کے ذریعہ) اللہ نے آپ کی حیرانی اور پریشانی دور کر دی" حضرت خدیجہ رض جب تک حیات رہیں اسلام کی تبلیغ و نشر و اشاعت کے کاموں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سب سے زیادہ معین و مددگار اور تسکین و دلجوئی کا ذریعہ اور وسیلہ بنی رہیں، ان اوصاف و کمالات کی بنا پر حضرت خدیجہ رض ایک طرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نہایت محبوب زوجہ مطہرہ تھیں اور حضورؐ عمر بھر آپ کے احسان مند اور شکر گذار رہے اور آپ کی وفات کے بعد کبھی ان کی یاد آپ کے دل سے محو نہیں ہوئی، اور دوسری طرف اللہ تعالیٰ کے یہاں ان کا مرتبہ اس درجہ بلند تھا کہ ایک روایت میں آتا ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ اپنی خلوت گاہ میں امنی مقام پر مقیم تھے، اور

حضرت خدیجہ رضؓ اپنے گھر سے حضور کے لیے کھانا لے کر روانہ ہوئیں تو حضرت جبرئیل نازل ہوئے انھوں نے حضور کو خبر دی کہ خدیجہ آپ کے لیے کھانا لے کر آرہی ہیں جب وہ آجائیں تو آپ ان کو میرا سلام پہنچا دیں۔ ایک مرتبہ بعض ازواج مطہرات کو اس پر رشک ہوا کہ حضور حضرت خدیجہ کو اب تک یاد فرماتے ہیں حالانکہ خدا نے ان سے اچھی بیویاں آپ کو عطا فرمائی ہیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم ہوا تو آپ نے فرمایا (ہرگز نہیں جب لوگوں نے میری تکذیب کی تھی تو خدیجہ نے تصدیق کی، جب لوگ کافر تھے تو اسلام لائیں، اور جب میرا کوئی معین اور مددگار نہ تھا تو انھوں نے میری مدد کی۔)

حضرت عائشہ ازواج مطہرات میں سب سے کم عمر تھیں لیکن اس کے باوجود اپنی ذہانت وطباعی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ غایت قرب ومعیت وصحبت کے باعث اسرار شریعت اور احکام دین کی اتنی بڑی محرم اور عالم تھیں کہ محدثین نے لکھا ہے کہ آدھا دین ہم کو حضرت عائشہ سے پہنچا ہے اور آدھا دوسرے حضرات سے، ان کی فہم وفراست تدبّر اور دوراندیشی کا یہ عالم ہے کہ ایک موقع پر حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ نے جن کا شمار دُہاۃ عرب یعنی عرب کے بہت بڑے عقل مند اور صاحب سیاست میں تھا۔ فرماتے ہیں کہ جب کبھی ہم کو کسی معاملے میں کوئی پیچیدگی نظر آتی تھی تو ہم حضرت عائشہ کے پاس جاتے تھے اور وہ فوراً اصل مسئلے کا حل بتا دیتی تھیں، علم دین کے علاوہ حضرت عائشہ علم انساب شعر وشاعری اور طب سے بھی واقفیت رکھتی تھیں چنانچہ تاریخ اسلام میں اس سلسلے میں ان کے مقولے اور واقعات منقول ہیں، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے ان اوصاف وکمالات کے باعث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو آپ سے بھی غیر معمولی محبت اور تعلق خاطر تھا۔ اور آپ کا مرتبہ بھی تاریخ اسلام میں بہت ارفع اور اعلیٰ ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک زوجۂ مطہرہ حضرت ام سلمہ تھیں، یہ بھی بڑی ذہین اور دُوراندیش تھیں، چنانچہ صلح حدیبیہ کے موقع پر جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا صحابۂ کرام جو

آپ کے ہمراہ تھے وہ اپنا اپنا جانور ذبح کر کے احرام کھول دیں ..... تو چونکہ صحابہ کرام صلح حدیبیہ کی ایک خاص شرط کی بنا پر قدرے ملول اور دل گرفتہ تھے اس لیے انھوں نے فرمان نبوی کی تعمیل ذرا تاخیر کی، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام سلمہ سے اس کا ذکر کیا تو انھوں نے مشورہ دیا کہ حضور! آپ سبقت فرمائیے پھر سب لوگ آپ کا اتباع کریں گے، چنانچہ آپ نے ایسا ہی کیا اور یہ گتھی فوراً سلجھ گئی، تاریخ اسلام میں حضرت ام سلمہ کی اس دوراندیشی اور فہم و فراست کی بھی بڑی اہمیت ہے۔

چنانچہ ازواج مطہرات میں سے بعض آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ غزوات میں بھی شریک ہوتیں، اور میدانِ جنگ میں زخمیوں کی مرہم پٹی کرنے وغیرہ کی خدمات انجام دیتی تھیں، حضرت صفیہ کو خاص طور پر اس کام میں بڑی مہارت تھی۔ جنگ کے موقع پر ان کا باقاعدہ ایک کیمپ ہوتا تھا جس میں وہ طبی امداد (Medical aid) کا اور مجاہدین کو سامان خورد و نوش کے پہنچانے کا انتظام کرتی تھیں۔

غرض کہ یہ خواتین تھیں جنھوں نے اسلام کی نہایت عظیم الشان خدمات انجام دی ہیں اور اس نے انسانی معاشرہ میں جو انقلاب پیدا کیا ہے اس میں ان خواتین کی علمی و عملی صلاحیت و استعداد کو بھی بڑا دخل ہے۔ اس بنا پر جس طرح صحابۂ کرام مردوں کے لیے اسوہ یعنی نمونۂ عمل تھے اسی طرح ازواج مطہرات اور پھر صحابیات خواتین کے لیے عملی نمونہ تھیں، ایک طرف قرآن و سنت کی تعلیمات اور دوسری جانب قرن اول کی ان خواتین کے ہمہ جہتی کارنامے، ان دونوں کا اثر تھا۔ قرون مابعد کی خواتین اسلام نے علم و ہنر، فضل و کمال، شعر و ادب، جنگ و سیاست غرض کہ زندگی کے ہر شعبہ میں نہایت نمایاں اور تاریخ ساز کارنامے انجام دیے ہیں اور تاریخ اسلام کا روشن باب ہیں۔

گوہرِ حیات اور اس کے حصول کا بہترین ذریعہ

(ایک مفکرانہ اور داعیانہ تجزیہ)

از ڈاکٹر سید مسعود احمد لکچرر شعبۂ کیمسٹری مسلم یونیورسٹی علیگڑھ

دورِ حاضر کی متمدن اور ترقی یافتہ دنیا ہو یا دو ہزار قبل کی ترقی پذیر دنیا۔ انسانوں کے پسند و ناپسند کے اصول یکساں ہی ہیں۔ اسباب و فروعات اور طریقہائے کار میں تغیر و تبدل تو بیشک ہوا ہے۔ مگر انسانوں کے پسند و ناپسند کی کسوٹی، ان کے جملہ اعمال و افعال کا گوہرِ مقصود ان کا منتہائے فکر و عمل یا بالفاظِ دگر ان کا مقصودِ حیات یا گوہرِ حیات (Real essence the ultimate of life) اس مدت درازمیں ذرہ برابر بھی تبدیل نہیں ہوا ہے۔ بلکہ بات یہاں تک بھی مبالغہ آمیز نہیں ہوگی کہ اگر دنیا قایم رہی تو آج سے دو ہزار سال بعد بھی حیاتِ انسانی کا منتہائے فکر و عمل ناقابلِ تغیر ہی رہے گا۔ اور اس میں کسی قسم کی فرسودگی کا شائبہ تک نہ ہوگا۔

آخر زندگی کا جوہرِ مقصود یا منتہائے مقصود کیا ہے جس کے اِرد گرد زندگی کی ساری تگ و دو گردش کرتی ہے؟ انسان کا حاصلِ حیات اور منزلِ سعی و عمل کیا ہے جس کو پانے کی دھن میں وہ سرگرداں رہتا ہے؟ کیا ایسا ہے کہ انسان بغیر کسی منزل و مقصد کے اپنا سفرِ حیات طے کرتا جاتا ہے اور اس کو کسی منزلِ مقصود کی تمنا و خواہش نہیں ہوتی؟ کیا کھانا، پینا، سونا، مال و دولت کا حصول اور توالد و تناسل وغیرہ ہی اصلی جواہرِ حیات ہیں؟

عقل و شعور میں پختگی اور سن بلوغ کو پہنچتے ہی ہر انسان اپنے مستقبل کے بارے میں سوچنے لگتا ہے۔ کوئی مصاحبت و وزارت یا نوکری (Service) کو پسند کرتا ہے تو کسی کو زراعت میں دلچسپی ہوتی ہے اور کوئی تجارت کو ذریعۂ معاش بناتا ہے اور کچھ لوگ صنعت و حرفت کے میدان میں زندگی کی تگ و دو لگا دیتے ہیں۔ اس تگ و دو کے چند میدان یہ بھی ہیں کہ کچھ لوگ چوری ڈاکہ زنی اور فحاشی و عیاشی ہی میں اپنی زندگی کا جوہر مقصود پا لیتے ہیں۔ کچھ لوگوں کا مطمح نظر یہ ہوتا ہے کہ واعظ و ناصح اور راست گو و ایمان دار بن جانا ان کی منزلِ مقصود کو پہنچا دے گا۔ ان تمام اسبابِ جد و جہد کے ساتھ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ کوئی ہم پلۂ قارون و سکندر ہو کر بھی پریشان رہتا ہے اور کوئی افلاس و تنگی میں بھی خوش و خرم رہتا ہے۔

اس بحث سے یہ حقیقت عیاں ہو جاتی ہے کہ یہ تمام میدانِ سعی و عمل اُس منزل مقصود کے اسباب ہیں اصل جوہر کچھ اور ہے۔ ورنہ کیا وجہ ہے کہ مفلس تو دولت و ثروت کی کمی کے باوجود قانع ہے اور بادشاہ حاکم وقت اور صاحبِ زر ہو کر بھی مزید پانے کی خواہش کر رہا ہے یہی بات عقل و شعور کے دریچے کھول دیتی ہے۔ کہ مال و دولت، جاہ و ثروت، حکومت و وزارت، نام و نمود، تکملہ، جنسی خواہشات وغیرہ اصلی مقصودِ حیات نہیں ورنہ یہ تضاد نظر نہیں آتا۔ مزید برآں اگر کھانا، پینا، سونا وغیرہ بذات خود ہی مقصودِ حیات ہوتے تو ان سے ایک قدم آگے بڑھ کر کھانے کے لیے لذیذ ہونے کی، اور سونے کے لیے بستر کی ضرورت کیوں پیش آتی۔ یہ تفصیلی تجزیہ بذات خود اس امر کی نشاندہی کرتا ہے کہ انسان اِن تمام اسباب و ادامر سے آگے اور افق کسی اور منزل کو پانے کا خواہش مند رہتا ہے۔ منطقی طور پر وہ نقطۂ ارتکاز یا یکتا سبب تگ و دو اور فکر و عمل — "واحد میلا" ہی ہونا چاہیے تاکہ وہ اس کی زندگی کا واحد مقصودِ حیات یعنی گوہرِ حیات پا سکے۔

دراصل انسانی زندگی کا جوہر مقصود "مکمل ذہنی سکون کا حصول" ہے۔ یا

یالفاظ دیگر اطمینان قلب کا حصول (Achievement of mental peace and complete satisfaction) سکونِ قلب ہی حیات انسانی کا جوہر (Real essence) ہے۔ اور اسی سکونِ قلب کو پانے کی یہ سب تگ ودَو ہے۔ اپنی اپنی فطرت (مزاج وصلاحیت) ماحول اور حالات کے مطابق انسان سکونِ قلب کو حاصل کرنے کے اسباب فراہم کرتا ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص چور ہے تو اس لیے کہ اس کے مزاج میں چوری کا داعیہ موجود ہے اور اس داعیہ کو اس کے ماحول وحالات نے مثبت تحریک بخشی ہے جن کی جامع اثر پذیری (Resultant influence) سے اس کو چوری ہی میں سکونِ قلب مل رہا ہے۔ اور اگر اس کو چوری میں اطمینان وسکون میسر نہیں ہے تو اولاً تو وہ چوری کرنے کی ہمت وجسارت ہی نہیں کرسکے گا، بالفرض وہ بمجبوریٔ ماحول وحالات یہ فعل کر رہا ہے تو جلد ہی اس سے باز آجائے گا ورنہ دماغی توازن کھو بیٹھے گا۔ اور یہی آخری منزل ہے عدم سکونِ قلب کی۔ لہٰذا جو فعل بھی انسان برضا ورغبت کرتا ہے اس کی واحد وجہ سکونِ قلب کا حصول ہی ہوتا ہے۔ ایک اور مثال لیجیے کہ آپ اِس مضمون کو برضا ورغبت پڑھ یا سُن رہے ہیں تو اس کی تین[1] موٹی وجوہات ہوسکتی ہیں۔ (۱) اضافۂ علم (۲) نیت ثواب (۳) وقت گزاری۔ ان میں سے جو داعیہ بھی محرک رہا ہو ان سب کے پیچھے ایک ہی مقصد ہے اور وہ ہے سکونِ قلب کا حصول۔ مزید وضاحت کے پیشِ نظر عرض ہے کہ اگر آپ سے

---

[1] چوتھی وجہ یہ بیان کی جاسکتی ہے کہ مجبوراً کسی دوست کی دلجوئی کی خاطر بھی یہ مضمون پڑھا جاسکتا ہے۔ اولاً جبر رضا کی ضد ہے اور اگر مجبوری کی شرط کے بغیر مجرد دلجوئی ہی مقصود ہے تو دلجوئی سے بھی تو آپ کو سکونِ قلب ہی میسر۔۔۔ ہوگا۔ کیونکہ دوست کی دلجوئی کرکے آپ کو خوشی محسوس ہوگی، نفرت مٹے گی، قربت بڑھے گی۔ معاشرہ میں محبّت ومودّت کا دور دورہ ہوگا اور ان نتائج کے حصول پر آپ کو اطمینان قلب ہی ملے گا۔

یہ سوال کیے جائیں کہ آپ اضافۂ علم کے کیوں خواہاں ہیں؟ ثواب سے آپ کو دنیا میں کیا فائدہ ہوگا؟ یا وقت گزاری سے کیا ملے گا، اس میں تو قیمتی وقت رائیگاں ہی جائے گا۔

سب کا آخری جواب ایک ہی ہے یعنی حصولِ سکونِ قلب۔ بہت سے جوابات میں سے ایک ایک جواب اس طرح ہے۔ اضافۂ علم باعثِ شہرت و عزت ہوگا جس سے آپ کو ذہنی سکون محسوس ہوگا۔ ثواب کی امید ہے۔ آپ کو اطمینان قلب میسر ہوگا کہ میں نے آخرت کی زندگی کا کچھ سرمایہ جمع کر لیا ہے۔ وقت گزاری سے یہ پہاڑ جیسی گھڑیاں آسانی سے کٹ جائیں گی جس سے ذہنی انتشار تو کم از کم اس مدت تک قریب نہ پھٹک سکے گا۔

پائیدار امن و اماں کی احتیاج

جیسا کہ عرض کیا جا چکا کہ ہر شخص کا مقصود حیات مکمل سکونِ قلب حاصل کرنا ہے تو اس کے لیے ضمنی طور پر یہ بھی ناگزیر ہے کہ بہتر بقائے حیات کے لیے اس دنیا کا ماحول ایسا ہونا چاہیے جس میں ہر شخص کے ذہنی سکون کے زیادہ سے زیادہ اسباب فراہم ہوں۔ علاوہ ازیں یہ امر بھی قابلِ غور ہے کہ ہر انسان اپنے سکونِ قلب کے حصول کے لیے ایسے اسباب اختیار کرے جن سے دوسرے انسانوں کا سکونِ قلب ہرگز پائمال نہ ہوتا ہو۔ ورنہ وہ خود غرض انسان خود بھی کسی طرح اس ظلم و فساد اور انتشار و ہیجان سے بچ نہ سکے گا جن کی تخم ریزی وہ دنیائے انسانیت کے لیے کرے گا اور نتیجتاً اس کا سکونِ قلب بھی عارضی اور ناپائدار ہوگا۔ لہٰذا مستقل و پائدار سکونِ قلب کے لیے ضروری ہے کہ صرف اپنے اوپر ہی نظر نہ رکھے بلکہ دنیائے انسانیت کی فلاح و بہبود کا بھی خیال رکھے تاکہ پائدار امن و اماں قایم ہو سکے۔

مستقل اور عارضی سکونِ قلب

حیوانات بھی اپنے احساس و شعور کی حدود میں اور اپنی وسعت و قدرت بھر سکونِ قلب کی تلاش میں سرگرداں رہتے ہیں۔ مگر انسان چونکہ عقل و شعور میں حیوانات سے بدرجہا بہتر ہے لہٰذا انسانیت کا تقاضہ ہے کہ انسان اپنے لیے ایسے اسباب فراہم کرے جن سے مستقل و پائدار سکونِ قلب میسر ہو سکے۔ اس کے لیے

اولاً یہ معلوم ہونا چاہیے کہ سکونِ قلب کے اس دنیا میں کون کون سے اسباب و ذرائع ہیں اور ان سے حاصل ہونے والا سکونِ قلب عارضی و ناپائدار ہے یا مستقل و پائیدار۔ ثانیاً یہ کہ اس ذریعۂ سکونِ قلب سے کسی دوسرے انسان کے ذہنی سکون پر زد تو نہیں پڑتی ہے یعنی وہ دنیوی امن واماں کو قطع (Disturb) کرنے والا تو نہیں۔

سکونِ قلب کے تین اہم پہلو

سکونِ قلب ایک انفرادی معاملہ ہے جبکہ امن واماں، سکونِ قلب ہی کی اجتماعی اصطلاح ہے۔ یعنی "اجتماعی سکون و چین"۔ انفرادی سکونِ قلب حالانکہ کسی فردِ مخصوص کے اطمینان و خوشی کا باعث ہوتا ہے۔ مگر اس کے اثرات معاشرہ پر بھی تھوڑے بہت مرتب ہوئے ہیں۔ گویا انفرادی سکون بذاتِ خود نہ تو قاطعِ امن واماں ہی ہے اور نہ مجردِ امن واماں ہی کا ذریعہ۔ بلکہ اس کا تعلق اس طریقۂ کار یا ذریعۂ سکون سے ہے جس کو کوئی شخص اپنے سکونِ قلب کے لیے استعمال کرتا ہے اور جس کے اثرات اجتماعی طور پر تخریب یا تعمیر پر منتج ہوتے ہیں۔ ثانیاً یہ بھی ضروری نہیں ہے سکونِ قلب کے تمام ذرائع انسانی فطرت و مزاج پر پائیدار مثبت اثر ہی ڈالیں۔ اگرچہ وقتی طور پر ہر ذریعہ سکون انسانی مزاج کو بہتر ہی محسوس ہوتا ہے اور اس طرح روح یا نفس کے لیے لذت کا باعث ہوتا ہے۔ مگر پائداری اور دیرپا اثرات کے لحاظ سے ہر طریقۂ سکون انسانی جسم و دماغ پر اپنا منفرد وقتی یا دیرپا اثر ڈالتا ہے۔ مزید برآں کوئی ذریعۂ سکون انسانی وجود کی فنا و تخریب کا باعث ہوتا ہے تو کسی دوسرے طریقۂ سکون کو اختیار کر کے اس کے وجود کی بقا و تعمیر کے دروازے بھی کھل سکتے ہیں۔

ان حقائق کی روشنی میں سکونِ قلب کو تین حیثیتوں سے پیش کرنا ضروری ہے۔

(۱) آیا کہ وہ خاص طریقۂ سکون اس منفرد شخص کے مزاج اور جسم پر دیرپا سکون و چین کا باعث ہوتا ہے یا صرف وقتی و عارضی سکون مہیا کر رہا ہے۔

(۲) یہ کہ وہ مخصوص طریقۂ سکون حقیقی طور پر انسانی وجود کی بقا و تعمیر کا باعث ہے یا

فساد تخریب کا باعث۔

(۳) یہ کہ وہ طریقہ سکون (یا ذریعہ سکونِ قلب) اجتماعی طور پر رحمت کا باعث ہے یا زحمت کا بالفاظِ دیگر وہ دنیا میں امن و اماں کو تحریک بخشنے والا ہے یا اُس کو کمزور کرنے والا۔

مندرجہ بالا تشریح کی روشنی میں چند اسبابِ سکون کا تجزیہ: تین مثالیں

پہلی مثال: آیئے ایک ایسے شخص کے سکونِ قلب کا تجزیہ کریں جو ذہنی انتشار و ہیجان سے چھٹکارہ پانے کے لیے کثرت شراب نوشی کی راہ اختیار کرتا ہے۔ یہ تو ظاہر ہے کہ وہ اس طرح اپنی پریشانی سے وقتی طور پر خیالی چھٹکارہ بھی پالے گا! اور شراب کے ان تلخ و بدذائقہ گھونٹوں کو لذیذ و خوش ذائقہ مشروب بھی سمجھ لے گا مزید برآں شراب کے اثر سے وہ دنیا و مافیہا کے کمر توڑ مسائل سے ماوراء ہو کر چند لمحات چین و سکون کے خیالی تصور سے خود کو مطمئن بھی کرلے گا۔ لیکن کیا یہ حقیقت نہیں ہے کہ شراب نوشی اس کے کسی مسئلہ کا حل نہیں ہو سکتی بلکہ یہ تو کارزارِ محنت و مشقت سے ایک فرار کی راہ ہے۔ لہٰذا یہ "ذریعہ سکون" اس کو عارضی سکونِ قلب ہی مہیّا کر سکتا ہے۔ کیونکہ ہوش آنے پر اس کے مسائل پہلے سے زیادہ مہیب شکل میں اس کے سامنے پھر آموجود ہوں گے جو اس کے وقتی سکون کو غارت کرنے کے لیے کافی ہوں گے۔ یہ حقیقت ہے کہ پائدار سکونِ قلب کا حصول شراب نوشی کے ذریعہ ناممکن ہے۔

اب دوسرا پہلو غور فرمایئے کہ شراب نوشی کا انسانی وجود (جسم و روح) پر کیا اثر پڑتا ہے۔ یہ امر بھی ناقابلِ تردید ہے کہ شراب نوشی جسم و روح دونوں کے لیے باعثِ مضرت اور باعث تخریب ہے۔ میڈیکل سائنس کی رو سے الکوحل (Alcohol) جو شراب کا ضروری جزو ہے — انسانی خلیات (Living cells) کو توڑنے کا باعث ہوتا ہے[1]۔ جگر کے

---

[1] کیونکہ خلیہ میں چربی (Lipid content) کا جز الکوحل میں حل (Soluble) ہونے لگتا ہے۔

فعل میں بگاڑ پیدا کرتا ہے۔ دل و دماغ کو کمزور کرتا ہے۔ جسمانی توازن میں نقص پیدا کرتا ہے۔ مزید برآں شراب کی کثرت سے قوتِ ارادی مضمحل اور کمزور ہو جاتی ہے۔ وہم و توحش اور خیالی چیزیں (Hallucinations) انسانی ذہن کو پریشان رکھتی ہیں۔ لہذا عمر طبعی سے قبل ہی کسی جسمانی یا نفسیاتی مرض کا شکار ہو کر اپنے وجود تکسر کو کھو بیٹھتا ہے۔

اجتماعی طور پر شرابی کی مضحکہ خیز اور ظالمانہ حرکات سے معاشرہ کا پریشان ہونا بھی دو اور دو چار کی طرح ناقابلِ تردید تجرباتی واقعہ ہے۔ شرابی کی گالیوں کی بوچھاڑ، شرابی ڈرائیور کے توازن برقرار نہ رکھنے پر سواری (Vehicles) کی ٹکر کے واقعات اور [illegible] جھگڑے و فساد سے کون واقف نہیں۔ ایک میخوار نہ صرف اپنے کنبہ و خاندان کو ذلت و حقارت کے مہیب غار میں ڈالتا ہے بلکہ اپنی اولاد کو در در کی ٹھوکریں کھلانے، ان کو رسوا کرنے اور ان کو نفسیاتی و جسمانی امراض میں مبتلا کرنے کا سبب بھی بنتا ہے۔ قرب و جوار کے سارے لوگ، اس کی بستی بلکہ وہ پورا انسانی معاشرہ ایک انسان کو غلط اور وقتی ذریعہ سکون کی اجازت دے کر اپنا دن کا چین اور رات کا آرام کھو بیٹھتا ہے۔

کثرتِ میخواری تینوں حیثیتوں سے بدترین سکونِ قلب مہیا کرتی ہے۔ یہی حال زنا بالجبر[1] کی زیادتی سے پیدا شدہ جسمانی نفسیاتی اور اخلاقی برائیوں اور بیماریوں کا ہے۔ اگر سکونِ قلب کی ان تین پہلوؤں سے تقسیم کی جائے تو کثرتِ میخواری اور کثرتِ زنا بالجبر کو اپنے تینوں پہلوؤں کے منفی سمت فراہم کرنے کی وجہ سے قباحت میں نمبر اول دیا جانا چاہیے۔ اسی غرض سے آگے آنے والی سکونِ قلب کی اقسام میں ہم نے اس کو نمبر ایک ہی پر رکھا ہے[2]۔

دوسری مثال: دوسری مثال اس شخص کی لیجیے، جو اپنی ضروریات زندگی کو جائز

---

[1] زنا بالجبر موجودہ معاشرہ کی ایجاد کردہ اصطلاح ہے۔ ہماری مراد بھی اس سے یہی ہے کہ جبراً اور معاشرہ کی حدود کو توڑ کر اپنی جنسی خواہشات کی تکمیل کی جائے۔ [2] تفصیل کے لیے دیکھیے صفحہ [illegible]

طریقوں سے حاصل کرنے کی دھن میں ہی سکونِ قلب حاصل کرنا چاہتا ہے۔ ظاہر ہے کہ وہ کھانے، پینے ستر چھپانے اور رہائش کے لیے انتظام کرنے کی خاطر ہی سرگرداں ہے اور ان چیزوں کو پاکر ہی وہ چین و سکون کی سانس لیتا ہے۔ مگر کیا اس کو دائمی اور پائدار سکونِ قلب میسر ہو سکتا ہے۔؟ ہرگز نہیں! کیونکہ صبح سے دوپہر تک تگ و دو کے بعد اس کو "پیٹ کی آگ بجھا کر" کچھ سکون تو بیشک ملا۔ مگر اب اس کو رات کے کھانے کی "فکر" ہے۔ محنت و مشقت اور اپنے "خون و پسینہ کی قربانی" دے کر اس کو ایک جوڑا کپڑے حاصل ہوئے ہیں مگر جلد ہی وہ بھی اس کا ساتھ دینے سے انکار کر دیتے ہیں اور رہا سہا سکون پھر اس کو اخلاق و شرافت کی دہائی سے چکنا چور ہوتا نظر آتا ہے۔ زندگی کی بے شمار "خوبیوں اور لذتوں کو تج کر" اس کو سر چھپانے کا ایک بسیرا میسر ہوا ہے کہ یہ حقیقت جلد ہی عیاں ہو گئی کہ دوام و بقا تو اس مادی دنیا میں عنقا ہے۔ آگ کا خطرہ، سیلاب کا ڈر، زلزلہ کا خوف نیز وقت بے وقت مرمت کی شکل میں جیب و سکون پر ڈاکہ پڑتا ہی رہتا ہے۔ دائمی سکون ان ہمہ وقتی پریشانیوں کی نذر ہو کر مادی دنیا اور اس کے ذرائع کے فانی ہونے کی حقیقت وا شگاف کرتا ہے۔ بہر کیف یہ سکون بھی وقتی اور عارضی ہی ہوتا ہے۔

اب ہمیں اس ذریعہ سکون کے دوسرے پہلو پر غور کرنا ہے کہ آیا یہ ذریعہ سکون انسانی وجود کے لیے باعثِ مضرت و زحمت ہے یا باعثِ صحت و رحمت۔ ظاہر ہے کہ کھانا پینا اور تلاش سکونت انسانی وجود و حیات کی اہم اور بنیادی ضروریات ہیں اور ان کے بغیر حیات انسانی کی بقا و صحت ناممکن ہے۔ اس لیے یہ ذریعۂ سکون یعنی "معاش و سکونت حصول" انسانی جسم و روح کی صحت کا ذریعہ بھی ہے اور یہ اُس ذریعہ سکون کا مثبت (ےممننمنمم ح) پہلو ہے۔

تیسرا پہلو جس پر غور کرنا باقی رہ جاتا ہے وہ ہے اس ذریعہ سکون سے معاشرہ کے امن و امان پر اثر۔ یعنی حصولِ معاش و سکونت کے نتیجہ میں وہ معاشرہ، جس کا یہ شخص ایک

فرد ہے، سکون وچین کی سانس لیتا ہے۔ یا پریشانی میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ اس کا جواب بھی ہر متوازن شخص یہی دے گا کہ اگر ہر انسان کو روٹی کپڑا اور مکان کی سہولیات مہیا ہوں تو دنیا کے نصف مسائل حل ہو جائیں گے نیز سیکڑوں معاشی جرائم کا استیصال بھی خود بخود ہو جائے گا۔ ان مسائل کے حل ہونے سے امن عامہ کو تقویت پہنچے گی۔ اس کے برخلاف اگر انسان کی بنیادی ضروریات ہی پوری نہ ہوں تو ظلم وتشدد کا بازار گرم ہو جائے گا۔ لوٹ کھسوٹ اور نفرت وعداوت کو تحریک ملے گی۔ لہذا بنیادی ضروریات کے حصول پر جہاں ایک طرف اُس فرد مخصوص کو سکون ملے گا وہاں معاشرہ بھی امن واماں کی راہ میں مثبت پیش رفت کرے گا۔

بطور خلاصہ حصولِ معاش اور دیگر بنیادی ضروریات کی تکمیل سے پیدا شدہ سکون قلب عارضی، اس کے وجود کے لیے صحت وعافیت کا باعث اور معاشرہ میں امن واماں کو تقویت پہنچانے والا ثابت ہوگا۔ جس کو ہم نے اپنی تقسیم کی رو سے نمبر ۸ پر رکھا ہے (ملاحظہ ہو صفحہ ۱۱)

تیسری مثال: آخری مثال اس شخص کی ہے جو باطلانہ ماحول میں حق وثواب سمجھ کر ایماندارانہ زندگی گزارتا ہے اور اسی میں سکون وچین محسوس کر رہا ہے۔ اس کے معنی ہیں کہ اس پر یہ منکشف ہو چکا ہے کہ ایماندارانہ زندگی گزارنا ہی حق وصداقت پر مبنی ہے اور وہ عقل وشعور کی گہرائیوں سے یہ نتیجہ اخذ کر چکا ہے۔ اس کا قلب ووجدان پکار رہا ہے کہ ایمانداری میں ہی دائمی کامیابی وفلاح مضمر ہے اور وہ اپنے ضمیر کو ملامت کا موقع ہی نہیں دیتا۔ مزید برآں اس کا دل کی گہرائیوں سے یقین ہے کہ راہ حق کی یہ تمام مشکلات وقربانیاں جنت کی لازوال نعمتوں سے بدل جائیں گی۔ ان تمام وجوہات کی بنا پر اس کو روحانی خوشی ولذت محسوس ہوتی رہے گی۔ اور اس لیے اس کا سکونِ قلب دائمی وپائیدار ہوگا۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس ذریعہ سکون کو حاصل کرنے کے لیے اور اس سکون کے حصول پر اس کا جسم کیا اثر لیتا ہے۔ جواباً عرض ہے کہ اس کی جدوجہد اس امر کی عکاسی کرے گی کہ انسانی فطرت کے خلاف ناحول وحالات کے باوجود وہ اکثریت کی رو میں بہنے کے بجائے سمت

مخالف میں سفر کرنا چاہتا ہے جس کے لیے اس کو ہمہ وقتی قربانیاں دینی ہوں گی جو انسانی جسم کے لیے بہرحال باعثِ زحمت اور گراں ہیں۔ ہر کامیابی محنت و مشقت چاہتی ہے کجا کہ ایمان دار رہتے ہوئے عدل و انصاف کے تقاضے پورے کرتے ہوئے اور حق دار کا پورا پورا حق ادا کرتے ہوئے، محنت و مشقت کی راہ سے کامیابی کی کوشش۔ راہِ حق کے گراں بار تقاضے اس کے جسم و نفس کو موٹا ہونے کا موقع کہاں دے سکتے ہیں۔

مگر تیسرا پہلو جو انسان کے نفس و جسم سے زیادہ اہم ہے وہ ہے معاشرہ کی بقا و ارتقاء کا دوران کے لیے معاشرہ میں امن و سکون اولین اہمیت کا حامل ہے۔ اور یہ ایمان دار شخص معاشرہ کے لیے باعثِ رحمت ثابت ہوگا کیونکہ سب لوگ اپنی بقا و ارتقاء کے جائز اسباب فراہم کرنے میں آزاد ہوں گے اور کسی شخص کو اس سے کسی گزند و نقصان کا اندیشہ نہ ہوگا۔ نیز یہ شخص معاشرہ میں امن و اماں کی راہیں استوار کرنے کا سبب بنے گا لہٰذا یہ ذریعہ سکون معاشرہ پر بہترین مثبت اثرات ڈالے گا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ حق و ثواب سمجھ کر باطلانہ ماحول میں ایمان دارانہ زندگی گزارنے پر انسان دائمی سکون قلب سے متمتع ہوتا ہے، یہ سکون مخالف ماحول اور نسبتاً زیادہ محنت طلب ہونے کی وجہ سے انسانی جسم پر تھوڑا بہت منفی اثر ڈالتا ہے مگر معاشرہ کے امن و سکون کے لیے باعث رحمت ہوتا ہے۔ سکونِ قلب کا یہ بہت اچھا ذریعہ ہے اس لیے ہم نے سکونِ　　کی اقسام میں اس کو دسویں نمبر پر رکھا ہے۔ (ملاحظہ ہو صفحہ ۱۱)

مندرجہ بالا تینوں مثالوں میں ہم نے مختلف ذرائع سکون کو ان کی پائداری، انسانی جسم پر ان کا اثر اور انسانی معاشرہ پر اس ذریعۂ سکون کے اثرات (خصوصاً اجتماعی سکون و چین) کی روشنی میں بحث کی ہے، ہمیں اس حقیقت کا اعتراف ہے کہ اگرچہ یہ تینوں پہلو بالکل منفرد نہیں ہیں بلکہ باہم دگر مربوط و متعلق ہیں۔ مثلاً اگر کوئی ذریعہ سکون امنِ عامہ کو تقویت پہنچاتا ہے تو وہ اس انسان کے انفرادی سکون قلب کو نسبتاً زیادہ پائداری بھی بخشے گا۔ اور اگر کوئی سکون قلبِ انسانی

جسم کی تخریب (destruction) کا باعث ہے تو وہ انفرادی سکون قلب میں نسبتاً کم وقت تک اور کم مقدار میں سکون فراہم کرے گا۔ مگر ہماری غرض اِن تین مثالوں سے یہ تھی کہ سکون قلب کا ان تینوں پہلوؤں سے تجزیہ کرنے پر ہی مسائل انسانیت کا حقیقی حل دریافت کیا جاسکتا ہے اور یہ تینوں پہلو ہی انسانی جوہر حیات کی آب و تاب، پائداری اور بقا کی کسوٹی بھی ہیں۔

سکونِ قلب کی اقسام سکونِ قلب کے اِن تینوں اثرات و نتائج کی روشنی میں اسبابِ سکون کی مندرجہ ذیل گیارہ قسمیں کی گئی ہیں تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ وہ خاص طریقۂ زندگی یا طریقۂ سکونِ قلب درحقیقت کس معیار کا ہے۔

بدترین ذریعہ سکون (۱) عارضی، انسانی وجود (روح و جسم) کے لیے نقصان دہ۔۔ اور دنیا میں قطع امن و اماں کا ذریعہ

مثلاً شراب نوشی کی کثرت اور زنا بالجبر کی زیادتی وغیرہ۔

(۲) عارضی، انسانی وجود پر سہل مگر دنیا میں قطعِ امن و اماں کا ذریعہ

مثلاً عیاشی، بدچلنی و جملہ اخلاقی امراض، زرپرستی وغیرہ۔

(۳) عارضی یا دیرپا (حالات پر منحصر) اور قاطعِ امن و اماں۔

مثلاً۔ توہمات جاہلانہ پر عقائد جیسے بدشگونی، کسی راز کا اظہار بذریعہ گمراہ انسان یا بذریعہ دماغی مریض۔ جنتر منتر۔ دیوتاؤں پر انسانی قربانی۔ وغیرہ

(۴) عارضی، انسانی وجود کے لیے باعثِ مضرت مگر دنیوی امن و اماں سے براہ راست کوئی تعلق نہیں

مثلاً۔ مسکنات و منشیات کا استعمال وغیرہ۔

(۵) عارضی، انسانی فطرت کے لیے موزوں مگر دنیوی امن و اماں سے براہ راست بے تعلق۔

مثلاً لذیذ کھانا پینا۔ سونا اور کھیل کود۔ اچھی سواری اور اعتدال کے ساتھ تکملہ جنسی خواہشات وغیرہ۔

(۶) عارضی، انسانی طبیعت پر بار۔ مگر دنیا میں امن و اماں کا ذریعہ

مثلاً حق دار کا حق بغیر کسی ثواب وعذاب کی نیت کے ادا کر دینا وغیرہ۔

(۷) عارضی، مگر دنیا میں امن واماں کا ذریعہ۔

مثلاً بغیر ثواب کے خیال کے ضرورتمند کی حاجت پوری کر دینا اور ایمانداراںہ زندگی گزارنا۔ (مگر یہ ایماندارانہ زندگی کبھی بھی قایم ودایم نہیں رہ سکتی) - وغیرہ

(۸) عارضی، انسانی وجود کے لیے موزوں - اور دنیا میں امن واماں کا ذریعہ

مثلاً پیٹ بھر کھانا - اعتدال کے ساتھ اور جائز حدود میں جنسی خواہشات کی تکمیل - اور بنیادی ضروریات کا حصول - وغیرہ

(۹) پائیدار، مگر دنیوی امن واماں سے براہ راست بے تعلق۔

مثلاً - چلہ کشی، یوگ وسنیاس - رہبانیت وغیرہ -

(۱۰) پائدار - انسانی جسم پر بار - مگر دنیوی امن واماں کا ذریعہ۔

مثلاً باطلانہ ماحول میں حق سمجھ کر ایماندارانہ زندگی گزارنا - ثواب کی نیت سے باطل کے خلاف جدوجہد - جملہ روحانی مذاہب کے ارکان وعبادات اخلاص کے ساتھ شعوری طور پر طور پر ادا کرنا - وغیرہ -

بہترین ذریعہ سکون: (۱۱) مستقل وپائدار - انسانی فطرت کے لیے موزوں اور دنیا میں امن واماں کا ذریعہ -

متقیانہ زندگی کی معراج یعنی کمالِ بندگی۔

نوٹ: مندرجہ بالا ذرائع سکون قلب میں یہ ترتیب رکھنے کی کوشش کی گئی ہے کہ یہ نکات بدترین ذریعۂ سکون سے بہترین ذریعۂ سکون کی طرف درجہ بدرجہ بالترتیب راجع ہوں تاکہ ناظر آسانی سے کسی طریقۂ سکون کا معیار معلوم کر سکے۔

مادیت وروحانیت کا سکونِ قلب کی روشنی میں تجزیہ مندرجہ بالا اقسامِ سکون سے یہ ظاہر ہے کہ مادیت پر مبنی سکونِ قلب عارضی ہوتا ہے اور افراط و

زیادتی کی حالت میں قاطعِ امن واماں بھی۔ اس کے برعکس روحانی اسباب سے حاصل کیا ہوا اطمینانِ قلب پائدار ہوتا ہے اِلّا یہ کہ غلط توہمات اور جاہلانہ عقائد کو بروئے کار لانے کے لیے براہ راست انسانوں کو ظلم وستم کا ہدف نہ بنا دیا جائے۔ جس کی وجہ سے دنیا میں انتشار و ہیجان بڑھے اور وہ شخص مستقبل میں اپنے سکون وچین کو بھی کھو بیٹھے۔

چونکہ سکونِ قلب بذاتِ خود ایک نفسیاتی احساس ہے۔ لہٰذا اس کی آبیاری اور پرورش (Stability) کے لیے نفسیاتی غذا ہی بہتر ثابت ہو سکتی ہے اور روحانیت کا نفسیات سے تعلق بالکل عیاں ہے۔ مثلاً جنتر منتر۔ ٹونے ٹوٹکے وغیرہ کے معتقد کسی مریض کا ان طریقوں سے مرض دور ہو جانا ایک نفسیاتی علاج ہے۔ اِس بحث سے یہ بات آسانی سے سمجھ میں آسکتی ہے کہ روحانیت کے ذریعہ تعمیر شدہ سکونِ قلب بھی پائدار ہوتا ہے۔

اب رہی یہ کدورت کہ مادیت پر مبنی ذہنی سکون عارضی کیوں ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مادیت کا تعلق انسانی روح سے نہ ہو کر اس کے جسم اور ڈھانچہ سے ہے اور جسم محدود (Finite) تغیر پذیر (Alterable changeable) اور فانی (Mortal) ہے جب کہ روح حدود وقیود سے بالاتر (Dimensionless in determinat or indefinite) اور لافانی (Immortal) ہے۔ علاوہ بریں انسانی نظام (Physiology) اس طرح واقع ہوا ہے کہ انسان زیادہ دیر تک اور زیادہ مقدار میں (At higher doses) کسی بھی مادی لذت کا متحمل نہیں رہ پاتا۔ اس پر مزید کمزوری یہ کہ وہ اُن مادی لذات پر اعتدال سے قائم نہیں رہتا۔ اور افراط کی جانب پیش قدمی کرنے لگتا ہے۔ جس کی وجہ سے ایک وقت انسانی فطرت کی قوتِ برداشت سے آگے بڑھ کر اپنا جسمانی یعنی مادی وجود تک کھو بیٹھتا ہے۔

اگر کوئی شخص مادی سائنس کی روشنی میں ذہنی سکون کا کوئی ذریعہ یا دوا تلاش کرے تو سائنس بے شک اس کو ذہنی سکون کے متعدد طریقے اور بہت سی دوائیں فراہم کر سکتی ہے۔ مگر کسی بھی دوا کی یہ گارنٹی نہیں دے سکتی کہ وہ دوا انسانی وجود کے لیے پوری طرح ہم آہنگ

اور بے ضرر ہے۔ کوئی بھی دوا اکمل (Perfact & ideal) نہیں اور ہر دوا کا مستقبل میں کوئی نہ کوئی نقصان ضرور ظاہر ہوگا۔ کیونکہ انسان اور دنیا کے بارے میں اسکی معلومات نیز موجودات عالم کے انسانی زندگی پر اثرات کی تحقیق بہت ہی محدود ہیں۔ لہٰذا یہ وقتی ذریعہ سکون مستقبل کا ایک زبردست قاطع سکون بھی بن سکتا ہے۔

سکونِ قلب کا مادی تصور اور سائنسی تجزیہ

موجودہ سائنس، نفسیاتی احساسات (مثلاً غم و غصہ، خوف و خوشی، لذت و پریشانی وغیرہ کی مادی تعبیر پیش کرتی ہے۔ اس کی رو سے جملہ خواہشات ولذات، جسمانی نظام میں چند ہارمونز (Hormmes) اور کیمیادی ذرات کا نتیجہ ہیں۔ یہ احساسات ان ہارمونز اور دوسرے کیمیادی مرکبات کی خون میں مقدار ان کی باہمی نسبت (Ratio) اور ان کے کیمیادی عمل ورد عمل (Chamical reactions) پر منحصر ہیں۔ مثلاً غصہ کے وقت اڈرینلین Nor-aarenaline اور اڈرینلین (Adrenaline or Epinephrin) Nor epinephrine) کی ایک خاص مقدار اور ان کی ایک خاص نسبت (Ratio) ہوگی۔ خوشی کے موقع پر یہ ہارمونز اور دیگر کیمیادی مرکبات اپنی خصوصی نسبت و مقداریں ہوں گے۔ علیٰ ہٰذا القیاس۔

اس مادی تعبیر کا یہ نتیجہ ہوا کہ اکثر افراد یہ سوچنے لگے بلکہ اب تو نوبت عملی اقدام تک کی پہنچ چکی ہے کہ وہ کیوں نہ کوئی ایسی دوا استعمال کریں جو غیر مطلوبہ احساس کو ختم کردے یا کوئی مطلوبہ لذت و احساس سے آشنا کرادے۔ مادی سائنسداں بھی اس موضوع پر تحقیق (Research) کے لیے اتنا ہی سوچتے ہیں کہ متعلقہ ہارمون اور کیمیادی مرکبات کو کسی نئی ممکنہ (Potential) دوا کے ساتھ لے کر تجربات کیے جائیں اور دیکھا جائے کہ متعلقہ لذت کا احساس ہوتا ہے یا نہیں۔

موجودہ دورِ سائنس میں اس قسم کی دوا بنانا محال نہیں اور ان کا اثر بھی انسانی نفسیات پر پڑ سکتا ہے۔ مگر ان دواؤں کے چند منفی اور تخریبی پہلو بھی سدا یاد رکھنا چاہئیں۔ مثلاً اندرونی

نظام (Physiology) کی یہ خصوصیت ہے کہ کسی بھی دوا یا باہری کیمیاوی مرکب کو مستقل طور پر پراثر ہیئت (Biologi cally active form) میں نہیں رہنے دیتا۔ اور کچھ دیر بعد اس کا اثر زائل ہو جاتا ہے۔ دوا کی دوسری خرابیاں اور نقصات رہے سو الگ۔ حقیقت یہ ہے کہ ہر باہری عنصر کا تندرست جسم سے خارج ہو جانا یہ ظاہر کرتا ہے کہ یہ مرکب نہ تو جسم کے لیے نافع ہے اور نہ اس کی جسم کو ضرورت ہے بلکہ اس کا جسم میں رکنا نقصان کا باعث ہوگا۔ جب یہ معلوم ہو گیا کہ ہر دوا کا اثر کچھ دیر بعد زائل ہو جاتا ہے تو ہر وقتی لذت دا حساس کے لیے اس دوا کو مسلسل استعمال کرنا ہوگا اور اس میں کئی پریشانیاں ہیں۔ اولاً ابتدائی زمانۂ استعمال میں ہر دوا کم مقدار ہی میں خاطر خواہ اثر کرتی ہے اور جیسے جیسے وقت گزرتا ہے دوا کی مقدار بڑھا کر (At higher doses) بھی اس کا وہ اثر ظاہر نہیں ہوتا۔ ثانیاً اس دوا کے عرصۂ دراز تک استعمال سے نظام جسم میں کچھ ایسا تغیر و فتور واقع ہو جاتا ہے کہ بغیر اُس دوا کے بے چینی رہتی ہے۔ ثالثاً یہ دوا کسی دوسرے عضو یا فعل کو نقصان پہنچا کر باعثِ مرض و تکلیف بھی ہو سکتی ہے۔ اور اس طرح یہ ذریعہ بھی سکون قلب کو برباد کرنے کا سبب بن جاتا ہے اور کبھی کبھی تو ان دواؤں کے اثرات اولاد تک منتقل ہو جاتے ہیں اور والدین کی غلطی کی سزا اولاد تک بھگتی ہے۔

نفسیاتی سائنس کی رو سے سکونِ قلب، دماغ کی پرسکون (Stable) کیفیت سے عبارت ہے۔ گویا دماغ و جسم کی وہ کیفیت جس کے بعد مزید تحریک اور عمل و ردّ عمل (Action & Reaction) کی ضرورت نہیں رہتی۔

سکونِ قلب کی روحانی مذاہب عالم میں اہمیت ہر روحانی مذہب سکونِ قلب کے حصول کا ضامن ہے اور اس کو خاص اہمیت دیتا ہے چنانچہ بودھ و جینی مذاہب میں نروان (निर्वाण) یا موکش (मोक्ष) یعنی دائمی سکون ہی کو دائمی کامیابی سمجھا گیا ہے۔ ہندو مذہب میں بھی مکتی (मुक्ति) کا عقیدہ ہے اور آتما

(یعنی روح) تب ہی پرم سنتوش (परम संतोष) حاصل کرتی ہے جبکہ مادی جسم سے چھٹکارہ یعنی مکتی مل جائے۔ یہاں "پرم سنتوش" دائمی سکونِ قلب ہی سے عبارت ہے۔ الہامی مذاہب یعنی اسلام، عیسائیت اور یہودیت میں بھی اطمینانِ قلب کو خصوصی اہمیت دی گئی ہے۔

انسان چونکہ فطری طور پر لالچی، جلد باز اور خودغرض واقع ہوا ہے لہٰذا وہ چاہتا ہے کہ اُسے کسی طرح بھی جلد از جلد سکون حاصل ہو جائے چاہے اس سے ہزاروں انسانوں کا سکون قلب کیوں نہ چھن جائے۔ اس لیے وہ یہ کبھی نہیں سوچتا کہ اس جلدبازی وخودغرضی کا نتیجہ اس کے حق میں بھی آخر کار نقصان دہ ہوگا۔ اس پہلو کی اہمیت کے پیشِ نظر سکونِ قلب کے بہتر اسباب وہی مذہب (یا مذاہب) بتائے گا جو روحانی تربیت کے ایسے طریقے سکھلائے جن سے انسان نہ صرف بذاتِ خود پائدار سکونِ قلب سے آشنا ہو سکے بلکہ جملہ انسانیت کی فلاح وبہبود اور پائدار امن واماں سے بھی ہمکنار کرا سکے۔ بالفاظِ دیگر وہ مذہب جس میں ذاتی سکونِ قلب کے ایسے طریقہائے کار کی تعلیم وتربیت ہو جن سے جملہ دنیائے انسانیت میں پائدار امن واماں اور چین وسکون کا ماحول وجود میں آئے۔ نیز جو دین انسانوں کے جملہ مسائل اور فطری تقاضوں پر نظر رکھتے ہوئے انسانی فطرت کے لیے موزوں ترین اور معتدل اخلاق وتمدن کے اصولوں کی تعلیم وتربیت دے جن کے نتیجہ میں انسان پائدار اطمینان قلب سے ہمکنار ہو سکے اور دنیا میں حقیقی اور پائدار امن واماں کی راہیں ہموار ہو سکیں۔

مادی فلاسفۂ حیات اور روحانی مذاہب کا عالمی امن واماں پر اثر

چارلس ڈارون (Charles Darwin)، سائمن فرائڈ (Sigmund Freud) اور کارل مارکس (Carl Marx) کے نظریات سے جہاں ایک طرف مادی ترقی کو تحریک ملی ہے۔ وہاں دوسری طرف ذہن وقلب میں درندگی، حیوانگی اور لوٹ کھسوٹ کے جراثیم بھی پنپے ہیں۔ ان مکروہ خیالات وافعال سے پائدار انفرادی سکون قلب بھی نہ مل سکا اور مجموعی طور پر عالمی امن واماں کے راستے بھی مسدود ہو گئے۔

ڈاروِنزم (Darwinism) نے اسلحہ کی دوڑ کو بڑھاوا دیا کیونکہ ڈارون کے نظریہ کے مطابق ارتقار کے لیے دو محرکات ہیں اولاً تنازع للبقا Struggleper existance ثانیاً بقاءِ اصلح (Survival of the fthest) لہٰذا اپنے وجود کو قایم رکھنے اور اس کے ارتقار کے لیے دشمن سے لڑنا (Struggleper existance) اور زیر کرنا (Survival of the Litleat) ضروری ہے۔ اس لیے اس کے معتقدین نے جہاں اپنے وجود کی بقا کے لیے سیکڑوں سائنسی ایجادات کا سہارا لیا وہاں نیوکلیر (Nuclear) اور ایٹمی (Atmic) ہتھیاروں مثلاً ایٹم بم، ہائڈروجن بم اور نیوٹران بم وغیرہ کو بھی جنم دیا۔ جن کی تباہی کے خیال سے ہی کپکپی دوڑ جاتی ہے۔ کیا ڈارون کے ہم نواؤں اور پجاریوں سے امن عامہ اور سکون قلب کے حصول کی توقع کی جاسکتی ہے۔؟

فرائڈ کے نظریہ نے دنیا میں خباثت وشہوانیت عام کرنے کرنے میں مدد دی اور دنیا کے سارے تعلقات کو جنسی رشتوں میں منسلک کر دیا اور اُس کی تحریک دی۔ فحاشی وعریانیت اور جنسی امراض کے عام کرنے کا ذریعہ بنا۔ نیز سیکس وجنسیات (Sex) ہی کو مقصدِ حیات اور اصلی ذریعہ سکون سمجھ کر دنیا میں ناکام عاشقوں کی خودکشی کا باعث —— اور کمینہ خصلت لوگوں کے ذریعہ شریف لوگوں پر ظلم وتشدّد کا بازار گرم کرنے اور اکثریت کے دل ودماغ میں انتشار و ہیجان پھیلا کر دنیا میں امن وامان اور چین وسکون مٹانے کا ذریعہ بنا۔

کارل مارکس کے نظریہ سے انسان کو یہ سبق ملا کہ دنیا میں ساری بے چینی دولت کے عدم توازن سے ہے۔ امیروں نے غریبوں کا خون چوس کر اپنے محلوں کو سجایا ہے۔ بینک بیلنس کیا ہے۔ اچھی سواری کا انتظام کیا ہے اور آج دنیا میں اپنی عزّت وشرافت کو منوانا چاہتے ہیں۔ صاحبانِ مال وزر کی ساری دولت غریبوں کی ہے اور وہ بھی خصوصاً مزدوروں کی کیوں کہ صنعتی دَور میں امیری، صنعت وحرفت اور فیکٹریوں کی آمدنی ہی سے آتی ہے۔ علاوہ بریں غریبوں اور مزدوروں کو پورا پورا حق ہے کہ وہ اپنی کھوئی ہوئی دولت ان امیروں سے چھین

لیں۔ مارکس کے ان اسباق پر ملحد فلاسفروں نے حقانیت کی مہر تصدیق ثبت کردی۔ ان تمام محرکات کالازمی تقاضہ تھاکہ چوری وڈاکہ زنی، لوٹ کھسوٹ وفساد اور معاشی واقتصادی جرائم کو ہوا ملے۔ مزید برآں مارکس نے انسانی زندگی کی تگ ودو کو دولت ومعاشیات ہی کے گرد گھماکر مال ودولت کی حیثیت کو حیاتِ انسانی میں مقام اوّل تک کا درجہ دے دیا۔ جس کا نتیجہ اس طرح بھی ظاہر ہوا کہ بیشتر انسانوں کا مقصدِ حیات زرپرستی قرار پایا۔ اور لالچ وحرص۔ کم ظرفی وخود غرضی۔ رشوت خوری وبدعنوانی وغیرہ اخلاقی برائیاں وبائے عام کی طرح پھیلنے لگیں۔ امیروں سے نفرت پیدا ہوئی اور غریب وامیر سب میں انتشار وہیجان کے ساتھ بے جا انتقام کا مادہ بھی پنپنے لگا۔ لہذا پورا کا پورا معاشرہ ذہنی وفکری عدم توازن اور عدم سکون قلب کی آماجگاہ بن گیا۔ امن وسکون کے بجائے بدامنی وظلم اور انتشار وبے چینی مارکسزم (Marxism) کی بھی دین ہے۔

اس کے برخلاف روحانی مذاہب کی بنیاد ہی انفرادی سکونِ قلب اور اجتماعی امن وامان کے حصول پر رکھی ہوئی ہے۔ روح، نفسیاتی وجود ہی سے عبارت ہے۔ اور روحانی مذاہب کا مقصد اولین روح کی تسکین وترقی یا سکونِ قلب ہی ہے۔

روحانی مذاہب بلکہ تمام مذاہب کے سلسلہ میں چند اعتراضات کیے جاتے ہیں کہ مذہب سے دنیا میں پائدار امن وامان قایم نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اس سے عصبیت پرستی یعنی communalism اور قومیت یعنی قوم پرستی (Casteism) کو ہوا ملتی ہے۔ مگر یہ اعتراضات حقیقت پر مبنی نہیں ہیں کیونکہ مذہب کبھی عصبیت پرستی کی تعلیم نہیں دیتا۔ ثانیاً قوم پرستی پر مذہب کو ذمہ دار ٹھہرانا بھی عصبیت کی وجہ سے ہے کیونکہ قوم پرستی، وطن پرستی، نسل پرستی وغیرہ تو آج مادیت کے حامیوں میں بھی وبا کی طرح پھیلی ہوئی ہے آخر مذہب ہی ذمہ دار کیوں ٹھہرے۔

اگر مذہب کے حامیوں میں یہ اخلاقی بیماری پائی جاتی ہے تو اس کی پہلی وجہ مذہب کے علم کی نقدان وکمی ہے۔ نیز ذاتی ومادی مفادات کے حصول کی خاطر بھی فرقہ وارانہ منافرت

کو ہوا ملتی ہے۔ ان دو محرکات کے ساتھ ساتھ تیسرا محرک مذہب دشمنی ہے۔ چاہے وہ فرقہ وارانہ منافرت کو ہوا دینے والے نام نہاد مذہبی پیشوا ہی کیوں نہ ہوں یہ لوگ مذہب کو بدنام کرانے والے اور مذہب دشمن عناصر ہیں۔ اس بحث سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ مذہب سے جاہلیت، مادہ پرستی اور مذہب دشمنی نے عصبیت پرستی اور قوم پرستی کو تحریک بخشی ہے اور یہ اظہر من الشمس ہے مذہب بیزاری، مادہ پرستی اور مذہب دشمنی مادی نظریاتِ حیات کے زیر سایہ ہی پرورش پائی ہیں۔

بالفرضِ محال اگر کسی مذہب میں عصبیت و قوم پرستی کی تعلیم دی گئی ہے تو ہم کو کھل کر اُس خاص مذہب ہی کی مذمت کرنی چاہیے نہ کہ جملہ مذاہب پر زبانِ طعن دراز کرنے لگیں

ایک کدورت و خلش کا ازالہ بھی یہاں مناسب رہے گا کہ مذہب کے معنیٰ بے جا تری و رحم نہیں ہے بلکہ حقیقی مذہب تو پائدار امن و اماں ہی کو اولیت دیتا ہے۔ لہٰذا اگر کسی مجرم سے امن و اماں خطرے میں ہے تو اس مجرم کو سخت سے سخت سزا دینا ہی امن عامہ کے حق میں ہوگی تاکہ اس جرم کا داعیہ رکھنے والے اس عبرت ناک سزا کے خوف سے اس جرم کا اقدام نہ کر سکیں۔ ہمارے گزشتہ تجزیہ کے مطابق بھی وہ اُس جرم کے ذریعہ بدترین طریقۂ سکون اختیار کر رہا ہے لہٰذا ایسے اسباب سکون پر ایک شخص کو سزا دینا سیکڑوں لوگوں کو اطمینانِ قلب سے ہمکنار کرانے کے مترادف ہے۔

بہترین و دائمی سکونِ قلب اور کمالِ بندگی سکونِ قلب کی اقسام میں بہترین ذریعۂ سکون کمالِ بندگی کو بتایا گیا ہے۔ مگر یہ بات گنجلک و مبہم ہے۔ مزید برآں بہترین سکونِ قلب کے حصول کے لیے کمالِ بندگی کی صفت انسان میں مطلوب بھی ہے اس لیے یہ بحث تفصیل چاہتی ہے۔

آیئے اولاً متقیانہ زندگی کی معراج کا مفہوم متعین کریں۔ تقویٰ ایک عالم گیر ضابطۂ وجود ہے۔ کائنات کی ہر چیز چاہے وہ اجرام فلکی کا حصہ ہو یا دیگر موجودات، حیوانات ہوں یا انسان

میں بقا وارتقار کی ضمانت والی صنعت ہی تقویٰ سے عبارت ہے۔ مثلاً چاند و سورج اور دیگر اجرامِ فلکی اپنے مداروں میں ایک خاص رفتار سے گھوم رہے ہیں یہی ان کی بقا کی ضمانت ہے اور اس لیے یہی ان کا تقویٰ ہے مچھلی کا بچہ انڈے سے نکلتے ہی تیرنے لگتا ہے اور یہی اس کا تقویٰ ہے۔ اگر مچھلی کا بچہ نہ تیرے تو اس کی موت یقینی ہے۔ اسی طرح انسان انفرادی اور اجتماعی طور پر اگر حدود کا خیال نہ رکھے اور شترِ بے مہار کی طرح اپنی خواہشاتِ نفس پر عمل پیرا رہے تو اس کی بقا وارتقار یقیناً خطرے میں پڑ جائیں گی۔

انسان اپنے جبلی وجود کے ساتھ ساتھ شعوری وجود بھی رکھتا ہے۔ اور سنِ شعور کو پہنچتے ہی اس کی جبلت وفطرت اکثر اس کے شعوری وجود سے مغلوب ہو جاتی ہے یا ماند پڑ جاتی ہے۔ مثلاً انسان کا بچہ اپنی ماں کا دودھ جبلی اصول وتقاضوں کے مطابق پیتا ہے۔ مگر سنِ شعور کو پہنچ کر انسان اپنے جسمانی بقار کے تحفظ کے جبلی تقاضہ کو پسِ پشت ڈال کر خود کو بھوکا رکھ سکتا ہے۔ یا دوسروں سے چھین کر زیادہ کھا سکتا ہے اور نقصان دہ چیزوں سے بھی پیٹ بھر سکتا ہے۔ مگر ان منفی طریقوں کو اختیار کرنے سے اس کی بقا خطرہ میں پڑ جائے گی۔ لہٰذا فطرت کے مطابق اور اس سے ہم آہنگ قوانینِ حیات کے ساتھ زندگی گذارنا ہی تقویٰ ہے۔ اور اس کی معراج یہ ہے کہ انسان ان اصولوں پر برضا ورغبت کاربند رہے۔

اب سوال یہ رہ جاتا ہے کہ انسانی فطرت کے بہترین اصول جو انسانی وجود کی بقا وارتقار کی مکمل ضمانت دیں۔ کون بتا سکتا ہے اور وہ کیسے معلوم ہو سکتے ہیں۔ اس کا بہترین منطقی جواب یہ ہی ہو سکتا ہے کہ خالقِ فطرت وجبلت یا بالفاظ دیگر خالقِ کائنات ہی ان سوالات کا صحیح جواب دے سکتا ہے اور تجربہ بھی یہی بتاتا ہے مگر تاریخ شاہد ہے کہ انسانی عقل متعدد بار اس سلسلہ میں ٹھوکر کھائی ہے۔ حالانکہ کوئی دانشور، کوئی فلاسفر، کوئی سائنسدان آج بھی یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ اس نے انسانی وجود کی باریکیوں کو پہچان لیا ہے اور وہ انسان کی مکمل وپائیدار ارتقار وارتقار کی ضمانت دے سکتا ہے۔ ایک نوبل انعام یافتہ عام ڈاکٹر

ایلکسس کاریل (Alexis Carrel) بھی اپنی کتاب "انسان نامعلوم" (Man the unknown P. 37-) میں انسانی علوم کی کم مائیگی ان الفاظ میں بیان کرتا ہے "فرانسیسی انقلاب کے اصول اور مارکس اور لینن کے نظریات محض ذہنی اور قیاسی انسانوں پر منطبق ہو سکتے ہیں، اس بات کو صاف طور پر محسوس کرنا چاہیے کہ انسانی تعلقات کے قوانین (Laws of human relation) اب تک معلوم نہیں ہو سکے ہیں، سماجیات اور اقتصادیات کے علوم محض قیاسی اور ناقابلِ ثبوت ہیں"[1] (باقی آئندہ)

[1] ترجمہ ماخوذ از علم جدید کا چیلنج - وحید الدین خاں۔

حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے گمنام خلیفہ
حافظ عبدالنبیؒ

(۲)

جناب۔ مسعود انور علوی (ایم اے علیگ)

موصوف نے بیان فرمایا کہ میں نے ایک شب سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کو خواب میں دیکھا جب میں نے قدم بوسی کرنا چاہی تو دیکھا کہ میرے حضرت اقدس ہی ہیں[۱۱]

انھیں کا بیان ہے کہ حضرت اقدس کا معمول تھا کہ عشاء کی نماز بعد اخذ فیض کرنے والوں پر توجہ ڈالتے تھے۔ ایک رات کسی اہم کام کے سلسلے میں آپ کو عجلت ہوئی اور توجہ کا وقت کم تھا اس وقت اس غلام کی طرف متوجہ ہو کر ایسی توجہ کی کہ میں نے دیکھا جیسے مجھ میں ایک گرہ پڑی تھی جو آپ کی توجہ خاص سے کھل گئی اور میرے جسم سے میری روح باہر نکل آئی تو دیکھا تو ایک نور متعین تھا۔ بدن کی طرف نگاہ کی تو دیکھا کہ محض خالی اور تاریک بے نور ہے یا بوسیدہ کپڑے کا ایک ٹکڑا ہے۔ اس وقت مجھ پر ایک ذوقی حالت طاری ہو گئی اور یہ تمنا ہوئی کہ کاش اب جسم عنصری میں دوبارہ واپسی نہ ہو۔ تقریباً ۴ ساعت یہی کیفیت رہی پھر میں نے دیکھا کہ وہ روح میں دوبارہ بدن میں ضم ہو کر آب مکدر کی طرح ہو گئی[۱۲]

ایک دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ:

ہمدراں ایام کہ فوج مغلیہ نزدیک قریۂ پھلت رسید بہ ایں خبر وحشت اثر ہمہ مخلصاں مضطرب خاطر شدند چوں شب شد بعد نماز عشا وقت خلوت بجناب حضرت ایشاں عرض داشتم کہ حال پھلت چہ خواہد شد از زبان کرامت بیان فرمودند کہ پھلت را ہیچ وسواس نیست وہم چناں بخال کبیر خود ایں ارقام فرمودند کہ انشاء اللہ تعالیٰ ہمہ احباب آں جناب از جمیع آفات محفوظ و مصون باشند پس ہم چناں واقع شد کہ باوجود آنکہ جنگ قریب آبادی قریہ مذکورہ اتفاق افتاد و از اطراف و جوانب عالمے بقتل رسانید و بغاوت رفت ایں قریہ بہمہ وجوہ محفوظ ماند[۱۳]

جب مغلیہ فوج پھلت کے نزدیک پہنچی تو اس وحشت ناک خبر سے تمام مخلصین نہایت پریشان ہوئے۔ بعد نماز عشا جب تنہائی ہوئی تو میں نے آپ کی خدمت میں عرض کیا کہ حضور اب پھلت کا کیا ہوگا۔ ارشاد فرمایا پریشان نہ ہو پھلت کے لئے کوئی فکر کرنے کی ضرورت نہیں اور یہی عبارت اپنے بڑے ماموں صاحب (شیخ عبید اللہ صدیقیؒ) کو بھی تحریر فرمائی کہ انشاء اللہ وہاں کے متعلقین ہر قسم کے آفات و مصائب سے محفوظ رہیں گے۔ اور یہی واقع بھی ہوا کہ باوجود اس کے کہ قصبہ کی آبادی کے قریب برابر جنگ ہوتی رہی اور اطراف و جوانب کے بے شمار لوگ مقتول ہوئے لیکن یہ قصبہ ہر طرح سے محفوظ رہا۔

ایک دوسرے مقام پر فرماتے ہیں:

روزے یوم التعطیل بود و درس مشکوٰۃ بسے مردم بحضور حضرت ایشاں حاضر بودند سخن در ذبیحہ شیعہ افتاد فرمودند کہ اہل قبلہ اند ذبیحۂ ایشاں درست است باز فرمودند کہ درباب شیعہ چیزے مارا معلوم شدہ،

ایک بار چھٹی کے روز مشکوٰۃ شریف کے درس کے وقت بہت سے لوگ خدمتِ اقدس میں حاضر تھے۔ دورانِ گفتگو شیعہ کے ذبیحہ پر بات نکلی فرمایا کہ بہرحال وہ اہل قبلہ ہیں ان کا ذبیحہ جائز ہے پھر فرمایا کہ لفظ

است کہ بجناب آں حضرتؐ سوال کردہ شد
از آں جناب ارشد کہ از تامل در لفظ امام
کیفیت آں واضح می شود ناقل گوید کہ من
در وقت تکلم بایں کلمات بچشم سر دیدم نورے
از سینۂ مبارک شاں ظاہر شد چنانچہ
آفتاب از ابر بر آید و شعاع آں تمام
در و دیوار را روشن می سازد چنیں آں
نور منتشر گردید و تمام اہل مجلس در گرفت
و ہمہ را منور گردانید و باہم محیط شد و تمام
قلق و کدورتے در دلِ ما بود و ہمہ را زائل
ساخت و ایں از قبیلہ ادراک قلبی نہ
بود بلکہ مشاہدہ برای العین۔ والحمد للہ
علی ذالک شیٔ

امام پر غور کرنے سے ایک بات مجھے معلوم
ہوئی اور وہ یہ ہے کہ جب آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم سے اس سلسلہ میں پوچھا
گیا تو فرمایا کہ امامؑ کے لفظ پر غور کرنے
سے اس کی کیفیت واضح ہو جاتی ہے،
میں اس وقت اپنی انھیں آنکھوں سے
دیکھ رہا تھا کہ ایک نور آپ کے سینۂ مبارک
سے نکلا، جیسے ابر سے آفتاب نکلتا ہے
اور اس کی شعاعیں در و دیوار کو منور کر دیتی
ہیں بالکل اسی طرح اس نور نے منتشر ہو کر
تمام اہل مجلس کو اپنے حلقہ میں لے لیا اور
سب کو منور کر کے باہم محیط ہو گیا یہ دیکھ کر
ہمارے دلوں میں بیٹھی ہوئی ساری کدورت
ختم ہو گئی الحمد للہ یہ ادراک قلبی نہیں بلکہ
عین مشاہدہ تھا۔

غرضکہ شب و روز، قدم بہ قدم، دم بہ دم خلوت و جلوت میں مرشدِ برحق کے پہلو
بہ پہلو اور دوش بدوش رہے اور آپ کے کمالات ظاہری و باطنی اخذ کرنے
میں پیش پیش رہے جیسا ان کے واقعات سے ظاہر ہے۔

ایک بار بعد نماز فجر مراقبہ کے وقت مرشد برحق کے حضور میں باریاب ہوتے
ہیں اور تجلّی الٰہی کا جیسا مشاہدہ کرتے ہیں وہ انھیں کی زبان سے سنئے:

"ایک روز حضرت اقدس بعد نماز فجر مراقب تھے میں مسجد میں داخل ہوا تو دیکھا

کہ خلاف معمول آپ کی چشمہائے مبارک کھلی ہوئی ہیں۔ دستِ مبارک میں تسبیح ہے اور جبین مبارک سے لاتعداد انوار تاباں و درخشاں ہیں نیز آپ کے تمام اعضا پر ایک جوش طاری ہے۔ میں اس ذات الہٰی کے نور کی کیفیت کیا بیان کروں کہ وہ اپنی عظمت و بزرگی اور شان و شوکت میں کیسا مجسم تھا کہ کسی طرح اس کی تعریف ہو ہی نہیں سکتی گو کہ بیشتر انوار کے اقسام میں جانتا ہوں اور ان سے آشنا بھی ہوں لیکن جس قسم کے انوار کا مشاہدہ مجھے اس وقت ہوا کبھی نہ ہوا تھا اس کی حدت و تیزی کا یہ حال تھا کہ ایک بار کے بعد تابِ نظارہ نہ تھی۔ اس وقت یہ خوف ہوا کہ صورتِ حال اگر یہی رہی تو آئندہ حضوری کا امکان ہی نہ رہے گا۔ اس وقت یہ معلوم ہوا کہ آپ کی دعا جس کسی کے حق میں بھی مبذول ہو برکات کثیرہ رکھتی ہے اگر وہ وقت قبولیت دعا کا ہے تو گیا کہنا ایک بار ہی دعا کر دینا کافی ہے جو مدعولہٗ کا اپنی تمام تر برکتوں سے احاطہ کر لیتی ہے جو اسے محسوس بھی ہوتا ہے اور اگر سعادتِ ازلی کسی شخص کی رہبر ہو جائے تو ان کے دل میں اس کی طرف سے جاگزیں ہو جاتی ہے ایسا کہ اس کی خوبیاں خاطر مبارک میں صدہا بار گذرتی ہیں اور اس کا مطلب و مقصد آپ کے قلب مبارک میں جاگزیں ہوتا ہے اور یہ چیز اس کے مقصد برآری میں ایک قوی سبب ہو جاتی ہے اور جو شخص آپ کی نظر پر چڑھ جائے تو اس کی خوش نصیبی کا کیا کہنا اگر تانبا ہو تب بھی سونا ہو جائے۔ لیکن شرط اول یہ ہے کہ وہ خود آپ کے دلِ فیض منزل میں جاگزیں ہو جائے۔ اور طریقت کے اصول میں مشغول اور آنجناب کی محبت میں شغف کامل حاصل ہو اور افاضہ کا منتظر ہو اور کسی ایسی چیز کے لئے اپنے کو آمادہ کرے جس کی وجہ سے خاطر شریف میں قبولیت پیدا ہو جائے۔[۲۱]

ایک جگہ بیان فرماتے ہیں کہ:

ہم دراں ایام پسر سن بہ علت چیچک مبتلا شد و مرض بروے بشدت تمام غلبہ نمود	انھیں دنوں میرا ایک لڑکا چیچک میں مبتلا ہو گیا مرض اتنا طول پکڑ گیا اور حالت اتنی

پس مضطرب شدہ بجانب حضرت ایشاں التجا
کردم بحسب اقتراح ما تعویذے عنایت فرمودند
پس شفا یافت باز بار دیگر باں مرض مبتلا گردید
تا آنکہ روزے دیدم کہ در وے جانے نماند
وبطن من روح از وے مفارقت نمودہ ازینجا
جہت اضطراب سخت گلوگیر من شد تا گریاں
و اشک ریزاں بحضور کرامت حضرت ایشاں
آمدم و طاقت اظہار آں نداشتم چوں حالت
ما ملاحظہ فرمودند تالم تمام بخاطر مبارک
راہ یافت باز تعویذ نوشتہ عنایت فرمودند
پس بہ برکت آں بعد دو سہ ساعت حس و
حرکت در وے ظاہر شد پس شفائے کامل
یافت ۔۱۲

زار ہو گئی کہ میں بے قرار ہو گیا اور خدمت
اقدس میں حاضر ہو کر توجہ کا طالب ہوا آپ
نے دست مبارک سے ایک تعویذ لکھ کر
عنایت فرمایا جس کی برکت سے اس
نے شفا پائی۔ پھر دوبارہ اسی مرض میں مبتلا
ہوا۔ ایک روز حالت اتنی غیر ہو گئی کہ زندگی
کی کوئی امید باقی نہ رہی۔ میں یہ دیکھ کر روتا
دھوتا خدمت اقدس میں مضطرب و بے قرار
حاضر ہوا حال یہ تھا کہ شدت غم میں منہ سے
آواز نہ نکل رہی تھی۔ آپ میری حالت ملاحظہ
فرما کر حد درجہ غمگین و رنجیدہ ہوئے اور دوبارہ
تعویذ لکھ کر مرحمت فرمایا۔ الحمد للہ اس کی
برکت سے دو ہی تین ساعت بعد اس میں
جنبش پیدا ہوئی اور وہ بالکل اچھا
ہو گیا۔

موصوف نے بیان فرمایا کہ ایک واقعہ میں میں نے دیکھا کہ بازاروں اور گلی کوچوں میں
مجھ سے اور بہت سے سوار اس طرح گشت کر رہے ہیں جیسے بادشاہ بغرض شکار و سیر و
تفریح نکلتا ہے۔ میں نے ایک سوار سے اس مجمع کے بارے میں دریافت کیا اس نے
کہا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم شاہ ولی اللہ کو دیکھنے کے لئے تشریف لا رہے ہیں۔
مجھے یہ سُن کر بے انتہا خوشی ہوئی کہ اللہ اللہ مجھے دولتِ دیدار شب و روز حاصل
ہے پھر بھی میں اس کی قدر نہیں کرتا پھر میں بصد اشتیاق آپ کے دیدارِ پُرانوار سے

مشرف ہونے کے لئے اٹھا کہ میری آنکھ کھل گئی۔

نیز انھوں نے یہ بھی تحریر فرمایا کہ:

بارے وقت شام جوع بر من غلبہ کرد و
طعامے میسر نیامد چوں وقت عشا رسید
نزد آشنائے کہ بر مسافتے از مقام من
می ماند بتوقع مواسات برفتم و نماز عشا
ہمراہ وے گزاردم، او بحال من نہ پرداخت
پس نفس خود را ملامت کردم کہ عبث مرا
درحرکت لغو انداختی متصل ایں خطرہ سرورے
بے نہایت روئے نمود و استغنا از طعام
حاصل شد پس چوں از آنجا باز گشتم گذر
من برخانہ امیرے افتاد و حشم و خدم وے
بہ نظر آمد بہ دل گذشت کہ سبحان اللہ
یکے را ایں دولت ست و ما را چہ خود قوت
ہم بہم نمی رسد دریں خطرہ بودم کہ حالتے
بین الیقظۃ و النوم طاری شد۔ دیدم جائے
است کہ عذاب و غضب خدائے تعالیٰ دراں
نازل شدہ گویا در صورت طا و سہا
از ہوا فرود می آیند و سکان و مردمان
بہ منقار گوشت ایشاں را بریدہ می خورند
چناں ہمانکہ نمی میرند و نمی زیند در ہمیں

ایک بار شام کے وقت بھوک نے مجھ پر غلبہ کیا
اور کھانا میسر نہ آیا جب عشا کا وقت ہوا
تو اپنے ایک دوست کے پاس جو میرے
گھر سے تھوڑے فاصلہ پر رہتا تھا مدد کی
امید لے کر گیا۔ نماز عشا اسی کے ساتھ پڑھی
جب اس نے میری طرف کوئی توجہ نہ کی تو میں
نے اپنے آپ کو ملامت کی کہ بلا وجہ مجھے اس
لغو حرکت میں ڈالا خطرہ کے آتے ہی بے انتہا
سرور پیدا ہوا کھانے سے بے نیازی ہو گئی
اور بھوک غائب ہو گئی وہاں سے واپسی پر
ایک امیر کے گھر کی طرف سے گذر ہوا اور
اس کا جاہ و حشم و خدم نظر آیا یہ دیکھ کر
دل میں یہ خیال آیا کہ سبحان اللہ ایک کے
لئے تو یہ دولت و نعمت ہے اور یہاں یہ
حال ہے کہ اپنا ہی پیٹ پالنا مشکل ہے اس
خطرہ کا آنا تھا کہ نیند اور بیداری کے
درمیان کی حالت طاری ہوئی۔ دیکھا کہ ایک
مقام پر اللہ تعالیٰ کا عذاب و غضب نازل
ہو رہا ہے اور وہ عذاب و غضب بصورت

حال رُخ باین فقیر کردہ قصد نمودند پس حکم شد کہ ایں اہل دنیا نیست ازیں مزاحمت نہ نمایند و آنہا اہل دنیا بودند پس روئے ازمن گردانیدند درآں وقت توبہ کردم کہ باز خواہشِ دنیا نہ کنم و بطریق الہام ظاہر شد کہ ہر کہ ایں درود را بخواند از عذاب دوزخ نجات یابد اَللّٰھُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ عَلٰی مُحَمَّدٍ بِعَدَدِ کُنْہٖ کُنْ فَیَکُوْن ۔

طاؤس ہوا سے اُتر رہے ہیں اور وہاں کے باشندوں کا گوشت اپنی چونچوں سے نوچ نوچ کر کھا رہے ہیں اس طرح کہ نہ وہ مرتے ہیں نہ جیتے ہیں اسی حالت میں اس فقیر کی طرف رخ کیا حکم ہوا کہ یہ اہل دنیا میں نہیں ہے اس سے کوئی مزاحمت نہ کرو، وہ لوگ اہل دنیا تھے یہ سن کر ان طاؤسوں نے مجھ سے منہ پھیر لیا۔ اس وقت میں نے توبہ کی کہ آئندہ دنیا کی خواہش نہ کروں گا اور اسی وقت یہ الہام ہوا کہ جو شخص یہ درود پڑھے عذاب دوزخ سے نجات پاوے اَللّٰھُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ عَلٰی مُحَمَّدٍ وَّعَلٰی آلِ مُحَمَّدٍ بعدد کُنْہٖ کُنْ فَیَکُوْنُ۔

موصوف نے یہ واقعہ بھی بیان کیا کہ ایک مجذوب ایک نانبائی کی دوکان پر بیٹھا رہتا تھا اور کسی سے بات چیت نہیں کرتا تھا۔ اس کی موت کے بعد ایک واقعہ میں میں نے دیکھا کہ اس کے سامنے ساز و سرود رکھے ہوئے ہیں اور وہ نانبائی سے اس کے بجانے کو کہہ رہا ہے۔ نانبائی اس کے کہنے کے مطابق اسے بجانے لگا۔ مجذوب کو غصہ آگیا اور ساز اس سے یہ کہہ کر چھین لیا کہ تو بجانا نہیں جانتا اور خود بجانے لگا اور ایک دوہرہ ہندی میں جس کے معنی نفی و اثبات ہیں گانے لگا ایسا کہ نفی کے وقت وہ خود فنا ہو جاتا اور ذاتِ حق اس میں اس طرح متجلی ہو جاتی کہ اس کی ناف سے لے کر

سرتک شعلے لپکتے تھے۔ یہ حالت دکھا کر مجھ کو سمجھایا کہ دیکھو ذکر جہر اس طرح کرنا چاہئے کہ جس وقت تم نفی کرو تو فنا ہو جاؤ اور صرف وجودِ حق باقی رہ جائے۔ پھر یہ کیفیت مجھ میں منتقل ہو گئی اس کے بعد میں نے بارہا اسی طریقہ سے ذکر کیا۔[۱۹]

حضرت اقدس قدس سرہٗ کے آئینہ کمال و خلیفہ اعظم صاحب القول الجلی فرماتے ہیں کہ ۲۸ رمضان وقت دوپہر میں درِ خلوت پر منتظرِ اجازت بیٹھا ہوا تھا کہ آپ نے حجرۂ مبارکہ کا دروازہ کھول کر اندر طلب فرمایا اور میرے داخل ہونے کے بعد دروازہ کو بدستور بند کر دیا۔ جیسے ہی میں خدمت اقدس میں حاضر ہوا تو آپ پر ایک استغراق عظیم طاری ہوا۔ آپ کے اس پرتو کا اثر مجھ پر بھی ایسا پڑا کہ ایک عجیب سی کیفیت طاری ہو گئی۔ اس وقت نقطۂ ذاتیہ جامعہ کمالات اسمائیہ وصفاتیہ کے کچھ نہ تھا۔ نہ غیر وغیریت اور نہ عین وعینیت کا نام ونشان تھا۔ اسی اثنا میں حافظ عبدالرحمٰن نے مسجد میں احسن القصص یعنی سورۂ یوسف انتہائی پر درد آواز میں پڑھنا شروع کی۔ ان کی آواز کا کانوں میں پہنچنا تھا کہ اس بحرِ ذخار (ذات اقدس) میں ایک تلاطم برپا ہوا جو رفتہ رفتہ بڑھ کر موجیں مارنے لگا ان کی آواز کانوں میں رس گھول رہی تھی اور قلوب کو گرما رہی تھی۔ جب موصوف اس آیتہ کریمہ اَنْتَ وَلِیّٖ فِی الدُّنْیَا وَالْاٰخِرَۃِ پر پہنچے اور اس کی تکرار شروع کی تو اس معرفت وحقیقت کے بحر مواج میں ایسا جوش وخروش وتلاطم پیدا ہوا جو بیان ہی نہیں ہو سکتا۔ اور اس عاجز کو بھی بطرز خاص ایک عجیب وغریب کیفیت عطا فرمائی نیز مقام وجد عطا فرمایا اور یہ حال واستغراق تقریباً ایک پہر رہا۔ میں کیا بتاؤں وہ کیا چیز تھی کیا کیفیت تھی اور کیسا استغراق تھا۔ سوا اس کے کہ جب تک اس مقام پر فائز نہ ہو جائے اس کا ادراک ہی نہیں کیا جا سکتا ؏

ذوقِ ایں مے نہ شناسی بخدا تا نہ چشی

حافظ صاحب موصوف نے فرمایا کہ ماہِ رمضان المبارک کی پچیسویں شب کو بعد نماز

مغرب حسب معمول دعا مانگ رہا تھا اچانک میں نے دیکھا کہ حال شب دگرگوں ہوگیا اور جسم میں ایک تغیر ظاہر ہوا جس کی وجہ سے دعا میں ایک عجیب قسم کی حلاوت و طمانیت۔ پھر عشا کے وقت نمازِ فرض اور تراویح میں اپنے قلب میں رقت و سرور اور تمام لطائف میں آرام و سکون محسوس ہوا لیکن رقت و سرور پیش دستی کر رہا تھا۔ نماز سے فارغ ہو کر جب مرشد برحق کی خدمت میں حاضر ہوا تو دل میں آیا کہ حضرت اقدس سے یہ استفسار کروں کہ کیفیت و سرور اور رقت قلب کسی ستارہ سے منسوب ہیں۔ لیکن عرض کرنے کی جرأت نہ ہوئی۔ پھر اسی وقت اس رات کی کیفیت میں غور کیا تو معلوم ہوا کہ ہیئت فلکی منحوس و مسعود ہے اور آثارِ افلاک و نجوم بلکہ ان سب کے آثارِ ارواح بالذات ظہور کرتے ہیں اور تجلی اعظم کی توجہ افلاک کے ضمن میں اس کی مقتضی ہے کہ روحانیات مستحسنہ کو پیدا کرے اور ساری رات جب بھی میں نے غور کیا یہی عالم پایا کہ اسی ہیئت سے امورِ خیر متولد ہوئے اور اجمالاً ان سب کی صورتوں کو میں دیکھتا تھا اور صبح کے وقت روحانیات کا ظہور اور زائد ہوگیا۔ اور ان کو حضرت تجلی اعظم نے سعادت کے ساتھ منضم کر کے غلبہ بخشا پھر میں کلیتاً دعا میں مشغول ہوا۔ اور حضرت ولی نعمت دامت برکاتہم اور آپ کے اصحاب رفیع الدرجاتہم کی نعمت کے شکرانہ میں، دعا گوئی میں مشغول ہوگیا۔ اسی ضمن میں جب میں نے خواجہ محمد امین کا نام لیا تو دیکھا کہ معانی در معانی ان کا احاطہ کئے ہوئے ہیں اور وہ میری دعا سے مستغنی ہیں، اسی شب علوم و ادراکات کی قوتوں کا حدوث و بلوغ بہ کمال مشاہدہ ہوا اور اس وقت یہ معلوم ہوا کہ ایک دوسری عظیم القدر رات بھی اس ماہ میں باقی ہے لیکن بسبب اخفا یہ واضح نہ ہوا کہ اس کی برکات کس قسم کی ہوں گی۔[۱۲]

نیز موصوف نے تحریر فرمایا کہ ایک بار یہ معلوم ہوا کہ ان ایام میں جو لوگ بیمار ہوگئے ہیں ان کا بہترین علاج یہ ہے کہ بارگاہ رب العزت میں "اسم سلام" کے ذریعہ التجا و رجوع کریں اور اس کے اعداد ایک دائرہ میں کر کے (تعویذ بنا کر) اپنے پاس

رکھیں ۔ اس کا رکھنا اور دیکھنا مقابلہ پڑھنے کے زائد مفید ہوگا ۔ چوں کہ پڑھنے میں ایک مکمل مناسبت ہونا چاہیئے اور وہ دیر میں میسر ہوتی ہے ۔ الحاصل ایسی چیز عمل میں لائیں کہ اسم سلام کے قوی اس کی ذات کے مطابق خاکی ہوں ۔ اور اس کے مشابہ اور مظہر ہوں اور اس کو مثلث ، مربع اور مخمس شکلوں میں لکھنے سے اسم سلام کا موکل اسے قبول نہیں کرتا لہٰذا اس کے اعداد مدور دائرہ میں اس صورت سے ⊖ لکھنا چاہئیں ۔ اس دائرہ سے مراد یہ ہے کہ گویا اس اسم کے معنی آسمان سے اترتے ہیں اور اگر سات تک دائرہ کھینچ کر اس میں اعداد بھرے جائیں تو اور زائد بہتر ہے اور پینے ، گھر میں لگانے اور گلے میں باندھنے میں بھی بہت مفید ہے ۔ اگر مال و متاع کی حفاظت کے لئے اس میں رکھیں تو محفوظ رہے آگ سے بھی اس اسم کے ذریعہ پناہ ڈھونڈھنا چاہیئے ۔ اور اگر کوئی جست کی انگوٹھی کندہ کرا کر ہاتھ میں پہنے تو بھی یہی فوائد حاصل ہوں گے ۔ اگر اس اسم کے اعداد سو بار صبح کے وقت اور اسی قدر عصر کے بعد سے عشا کے وقت تک اوقات کی پابندی کر کے لکھے جائیں تو اس کی برکت سے ایک عالم بلاؤں سے محفوظ رہے گا اور اسم سلام کا توسل تدبیر کلی کو متحرک کر دیتا ہے نیز اس کا توسل حقیقت تک پہنچا دیتا ہے الخ وغیرہ وغیرہ ۔

اس کے بعد آپ نے تفصیل سے تراکیب تحریر فرمائے ہیں کہ جس وقت اسمار جمالی کے ظہورات پر اسمار جلالی (قہری) کے ظہورات کا غلبہ ہو تو کس طرح اپنے جمالی صفات اعمال کے و[illegible] سے اسمار جلالی کے موکلین کو انجذاب کر کے اور اپنی طرف متوجہ کر کے قہری حالات کو جمالی حالات میں متغیر و متبدل کیا جا سکتا ہے ۔

آپ کی تاریخ و سن وفات کے بارہ میں کچھ پتہ نہیں چلتا کہ کب ہوئی اور کیا اسباب ہوئے لیکن خواجہ محمد امین کشمیری ولی اللٰہی کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اپنے مرشد برحق کی حیات ہی میں وفات پا گئے تھے ۔

خواجہ محمد امینؒ بیان کرتے تھے کہ حافظ صاحب موصوف کی وفات کے بعد حضرت اقدس ان کے حجرہ میں اکثر نشست فرمایا کرتے تھے۔ خیال ہوا کہ شاید اتفاقاً اس حجرہ میں آپ کی نشست ہوتی ہے۔ ایک دن آپ نے ارشاد فرمایا کہ چوں کہ ملائکہ کی ارواح اس حجرہ سے (حافظ صاحب کے) خاص انس رکھتی ہیں اسی لئے دل خود بہ خود اس کی طرف کھنچتا ہے اور بے اختیار یہ دل چاہتا ہے کہ اوراد و وظائف پڑھے جائیں کیوں کہ بیشتر ملائکہ ذکر زبانی سے الفت رکھتے ہیں۔ اگر اس سلسلہ میں تھوڑی سی بھی غفلت برتی جائے تو ان کا انس وحشت میں تبدیل ہو جاتا ہے لہذا اس جگہ اوراد و وظائف میں مشغول ہونا اس لئے ضروری ہے کہ ان کا میل اسی کا مقتضی ہے۔

حوالہ جات :

(۱۱) ص : ۶۱ (۱۲) ص : ۶۹

(۱۳) ؍؍ : ۸۷

(۱۴) تفہیمات الٰہیہ میں ہے کہ وَلَمَّا اَفَقْتُ عَرَفْتُ اَنَّ الاِمَامَ عِنْدَھُم ھو المعصوم المفتوض طاعتہ الموحی الیہ وحیا باطنیا وھذا ھو معنی النبی فمذ ھبھم یستلزم انکار ختم النبوۃ۔ یعنی جب مجھے اس کیفیت سے افاقہ ہوا تو معلوم ہوا کہ شیعہ کے نزدیک امام وہ ہے جو معصوم اور مفترض الطاعت ہو اس پر باطنی وحی آتی ہو یہی معنی نبی ہونے کا ہے تو اُن کا مذہب دراصل ختم نبوت کے انکار کو مستلزم ہے۔

(۱۵) ص : ۹۵

(۱۶) ص : ۹ - ۱۰۸ (۱۷) ص : ۱۰۰

(۱۸) ص : ۴ - ۴۵۳ (۱۹) ص : ۴۵۵

(۲۰) ص : ۸ - ۴۵۷ (۲۱) ص : ۴۵۹

الواح الصنادید

پروفیسر محمد اسلم استاد شعبۂ تاریخ پنجاب یونیورسٹی لاہور

شاہراہ قائدین کراچی پر واقع سوسائٹی کے قبرستان میں متعدد مشاہیر دفن ہیں۔ اُن میں سے بعض حضرات کا ذکر قسطِ اوّل میں آگیا ہے۔ اسی قبرستان کی جنوبی دیوار کے قریب ٹرول پمپ کے عین عقب میں دیوار سے اندازاً بیس میٹر کے فاصلے پر مشہور ادیب سیّد رئیس احمد جعفری محوِ خواب ابدی ہیں۔ اُن کی لوحِ مزار ایک کھلی ہوئی کتاب کی مانند ہے۔ بائیں جانب کے "صفحہ" پر یہ عبارت منقوش ہے:

وما ارسلنك الا رحمة للعلمين

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

قل ھو اللہ احد ٥ اللہ الصمد ٥ لم یلد ولم یولد ٥ ولم یکن له کفواً احد ٥

دائیں جانب کے "صفحہ" پر یہ عبارت کندہ ہے:

۷۸۶

سیّد رئیس احمد جعفری کی قبر سے اندازاً پچاس میٹر جانب شمال مغرب مشفق خواجہ کے والد بزرگوار، مجلّہ "اسلام" اور "الاسلام" کے مدیر، خواجہ عبدالوحید کی قبر ہے۔ ان کی لوح مزار پر یہ عبارت درج ہے:

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

کل من علیھا فان ویبقیٰ وجہ ربك ذوالجلال والاکرام

خواجہ عبد الوحید

پیدائش ۳ر جنوری ۱۹۰۱ء

وفات ۲۸ر دسمبر ۱۹۷۹ء

خواجہ عبد الوحید مرحوم کی قبر سے اندازاً پچاس میٹر جانب مشرق علامہ عبد العزیز میمن آسودۂ خاک ہیں۔ ان کی لوحِ مزار پر یہ عبارت درج ہے:

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ

علامہ عبد العزیز میمن

تاریخ ولادت ۲۳ر اکتوبر ۱۸۸۸ء

تاریخ وفات ۲۷ر اکتوبر ۱۹۷۸ء

مطابق بروز جمعہ ۲۳ ذلقعدہ ۱۳۹۸ھ

قبرستان کے صدر دروازے سے اندر داخل ہوتے ہی بائیں ہاتھ اندازاً بارہ میٹر کے فاصلہ پر حکیم محمد سعید، چیرمین، ہمدرد نیشنل فاؤنڈیشن کی اہلیہ محترمہ کی قبر ہے۔ ان کی قبر کے تعویذ پر یہ عبارت منقوش ہے:

بیگم نعمت حکیم محمد سعید

جو ٹوٹا نعمتِ دنیا سے رشتہ

درِ رحمت پہ لائی فکر عقبیٰ

کہا نعمت تری حاضر ہے مولا

ملے صدقہ محمد مصطفیٰ کا

تو رضواں نے درِ جنت پہ آ کر

کہا: لا تقنطوا من رحمۃ اللہ

۱۴۰۱ھ

وفات ۱۷ رشوال المکرم ۱۴۰۱ھ / ۱۸ راگست ۱۹۸۱ شمسی

مرحومہ بیگم صاحبہ کی تاریخ وفات وحیدہ نسیم صاحبہ نے کہی تھی۔

اگر صدر دروازے سے داخل ہوتے ہی دائیں ہاتھ مڑ جائیں تو چھ سات میٹر کے فاصلہ پر پاکستان کے سابق وزیر خزانہ محمد شعیب قریشی کی قبر دکھائی دیتی ہے۔ موصوف مولانا محمد علی جوہرؒ کے داماد تھے اور ان کا نام نہرو رپورٹ کے زمانے سے سیاست میں آنے لگتا ہے۔ ان کی لوح مزار پر یہ عبارت کندہ ہے:

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تولوا نجنا شعیباً برحمۃ مناؔ[1]

۱۳۸۱ھ

مزار

محمد شعیب قریشی

تاریخ ولادت: ۳۰ رجون ۱۸۸۹ء مطابق ۱۳۰۸ھ

تاریخ وفات: ۲۵ رفروری ۱۹۶۲ء مطابق ۱۳۸۱ھ

شعیب قریشی کے پہلو میں ان کی اہلیہ دفن ہیں۔ ان کی لوح مزار پر یہ عبارت کندہ ہے:

بسم اللہ الرحمن الرحیم

رشیدہ گلنار

بنت

مولانا محمد علی مرحوم جوہر

زوجہ

---

[1] اصل آیت یوں ہے: وَلَمَّا جَآءَ اَمْرُنَا نَجَّيْنَا شُعَيْبًا وَّالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مَعَهٗ بِرَحْمَةٍ مِّنَّا ...... سورۂ ہود: ۹۴۔

شعیب قریشی

ولادت رام پور　　۳۰ر دسمبر ۱۹۱۲ء

وفات کراچی　　۲۳ر نومبر ۱۹۵۴ء

رشیدہ گلنار کی قبر سے جانب شمال مشرق چار میٹر کے فاصلہ پر نواب جوناگڈھ کی قبر ہے۔ اس کی لوح مزار پر یہ عبارت منقوش ہے:

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

آرامگاہ

کرنل ہز ہائی نس نواب سر محبت خان جی رسول خان جی۔ این کیو، اے؛ جی، سی، آئی، ای؛ کے سی، ایس، آئی؛

والئ ریاست جوناگڈھ۔

پیدائش ۲ر اگست ۱۹۰۰ء - وفات ۷ر نومبر ۱۹۵۹ء۔

سوسائٹی کی عالیشان مسجد کے جنوب مغربی کونے سے اندازاً پچاس میٹر کے فاصلہ پر مشہور نامہ نگار سرور بارہ بنکوی دفن ہیں۔ ان کا انتقال ڈھاکہ میں ہوا تھا لیکن ان کی میت تدفین کے لیے کراچی لائی گئی۔ ان کی لوح مزار پر یہ عبارت درج ہے:

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ

سرور بارہ بنکوی

ولادت　　　　رحلت

۳۰ر جنوری ۱۹۳۰ء　　　　۱۳ر اپریل ۱۹۸۰ء

نعت

اللہ اللہ میرا ایسا رتبہ اور میں　　جاگتی آنکھوں سے دیکھوں خواب طیبہ اور میں

دم بخود ہیں آج دونوں میری دنیا اور میں — بارگاہ صاحب لیٰسین و طٰہٰ اور میں
مجھ کو اذن باریابی اور اس انداز سے — آپ پر قربان میرے اجداد و آبا اور میں
آج اِن آنکھوں کو بینائی کا حاصل مل گیا — روبروئے گنبد خضرا کا جلوہ اور میں

میں جہاں ہوں اب مجھے محسوس ہوتا ہے سرور
جیسے پیچھے رہ گئے ہوں میری دنیا اور میں

قبرستان مِلک پلانٹ میں ایک چار دیواری کے اندر املی کے پیڑ کے نیچے پاکستان کے نامور مؤرخ ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی اور ان کی اہلیہ نایاب بیگم (م ۲۳ نومبر ۱۹۶۵ء) محوِ خواب ابدی ہیں۔ قریشی صاحب کی لوحِ مزار پہ آیت الکرسی کے حاشیے کے اندر یہ عبارت درج ہے:

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

یٰٓاَیَّتُھَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّۃُ ۝ ارْجِعِیٓ اِلٰی رَبِّکِ رَاضِیَۃً مَّرْضِیَّۃً ۝

یا اللہ — یا محمد

ڈاکٹر الحاج اشتیاق حسین قریشی

بانیٔ مقتدرہ قومی اردو زبان

پیدائش ۲۰ نومبر ۱۹۰۳ء پٹیالی ہندوستان

وفات ۱۵ ربیع الاول ۱۴۰۱ھ

مطابق ۲۲ جنوری ۱۹۸۱ء بروز جمعرات

قاطع طوقِ غلامی تیری اک ضربِ گراں
شان سے لہرا رہا ہے پرچم قومی زباں
لہلہایا گلشنِ اردو تیری تدبیر سے
سربلندی کا عجب موقع ملا تقدیر سے

شمالی ناظم آباد کا قبرستان "سخی حسن" کے نام سے موسوم ہے۔ اس قبرستان میں داخل ہوتے ہی اندازاً بیس میٹر کے فاصلہ پر بر لب سڑک علامہ محمود احمد عباسی اور ان کی اہلیہ شکیلہ بیگم (م ۱۴ستمبر ۱۹۷۵ء) کی قبریں ہیں۔ علامہ موصوف اپنی تصانیف "خلافت معاویہ ویزید" اور "تحقیق مزید" کی بنا پر مشہور ہوئے۔ ان کی لوح مزار پر یہ عبارت درج ہے:

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ

کل من علیہا فان

محمود احمد عباسی

تاریخ وفات

۱۰ مارچ ۱۹۷۴ء

علامہ صاحب کی قبر سے چند قدم کے فاصلے پر ایک وسیع و عریض احاطے میں مشہور نو مسلم بزرگ شہید اللہ فریدیؒ کا مزار ہے لیکن اس پر ابھی کتبہ نہیں لگا۔ موصوف حضرت ذوقی شاہ کے مرید تھے اور انھیں جناب وارث حسن کوڑہ جہاں آبادیؒ سے خلافت ملی تھی۔ موخرالذکر بزرگ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ کے خلیفہ تھے۔

اس قبرستان کی مشرقی دیوار کے قریب، جہاں سڑک ختم ہوتی ہے، لبِ سڑک علامہ اقبال مرحوم کے بڑے فرزند آفتاب اقبال کی آخری آرامگاہ ہے۔ ان کا انتقال لندن میں ہوا تھا لیکن میّت دفن کے لیے کراچی لائی گئی۔ پہلے انھیں کورنگی میں حضرت مفتی محمد شفیعؒ کے پہلو میں دفن کرنے لگے تھے لیکن ان کے عقاید واضح نہیں تھے بعض لوگ انھیں قادیانی سمجھتے تھے اس لیے مفتی صاحب کے قریب انھیں جگہ نہ مل سکی۔ ان کی لوح مزار پر یہ عبارت درج ہے:

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ

آفتاب اقبال

فرزند اکبر

علامہ ڈاکٹر سر محمد اقبال

تاریخ پیدائش : ۲۳ر جون ۱۸۹۸ء

تاریخ وفات : ۱۳ر اگست ۱۹۷۹ء

یہی عبارت انگریزی میں کندہ ہے۔ تعوید کے دونوں جانب چاروں قل اور آیت الکرسی منقوش ہے۔

سنی حسن کے چوک میں، جہاں سے بہزاد لکھنوی روڈ شروع ہوتی ہے، ایک وسیع احاطے کے اندر ٹین کی چھت کے نیچے مشہور نعت گو بہزاد لکھنوی کا مزار ہے۔ ان کی لوح مزار پر یہ عبارت کندہ ہے :

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ

عاشق رسولؐ

حضرت بہزاد لکھنوی نیازی

عمر ۷۹ سال

تاریخ وصال ۲۳ر رمضان المبارک ۱۳۹۴ھ بروز جمعرات

مطابق ۱۰ر اکتوبر ۱۹۷۴ء بوقت ۶ بج کر ۲۵ منٹ شام (مغرب)

یوم تدفین بروز جمعۃ الوداع

بہزاد کی قبر سے دس میٹر جانب جنوب ان کے بڑے صاحبزادے انور بہزاد کی قبر ہے اس کی لوح مزار پر یہ عبارت درج ہے :

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْن

گوشۂ آخر

انور بہزاد

جگر گوشۂ اوّل

عاشق رسول حضرت بہزاد لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ

تاریخ ولادت	تاریخ وفات
۲۰ ر اکتوبر ۱۹۲۰ء	۱۰ ر صفر المظفر ۱۴۰۰ھ
	مطابق ۳۰ ر دسمبر ۱۹۷۹ء

کر گئی کام عجب خدمتِ انور بہزاد — جدّ کی درگاہ میں ہے مجنتِ انور بہزاد

لوح مرقد پہ لکھو جا کے یہ تاریخ وفات — عرصہ رحم افزا تربت انور بہزاد

۱۹۷۹ء

یہ احاطہ" دربار صابریہ نیازیہ" کے نام سے موسوم ہے اور وہاں ایک سجادہ نشین بھی بیٹھ گئے ہیں۔ احاطے کے اندر ایک مسجد بھی زیر تعمیر ہے جو "مسجد بہزاد" کے نام سے موسوم ہے۔

پرانی نمائش کی طرف سے اگر شاہراہ قائدین پر چلیں تو قائد اعظم محمد علی جناح کے مقبرہ سے عین جانب جنوب ایک فرلانگ کے فاصلے پر ایک ٹیلے پر سُرخ رنگ کا جھنڈہ لہراتا نظر آتا ہے۔ یہ جھنڈہ حضرت علاّمہ سیماب اکبر آبادی کی قبر پہ نصب ہے۔ علاّمہ مرحوم کا انتقال ۳۱ ر جنوری ۱۹۵۱ء کو ہوا تھا۔ ان کی سبز رنگ کی قبر اندر سے کچّی ہے۔ اس پر پہلے کتبہ نصب تھا لیکن اب نہیں ہے۔ ڈیرہ دون کا ایک مہاجر جمیل احمد عرف فدا حسین مجاور بن کر قبر پہ بیٹھ گیا ہے۔ اس نے ایک قریبی مکان کی دیوار پر موٹے حروف میں علامہ سیماب اکبر آبادی کا نام

اور تاریخ وفات لکھوادی ہے۔ کاش علامہ مرحوم کے صاحبزادے اپنے والد کی قبر پر کتبہ لگوادیں۔

کراچی کی ایک پرانی آبادی لیاری میں برلب سڑک اثنا عشریوں کا ایک قبرستان ہے جو "علی باغ" کے نام سے موسوم ہے۔ اس قبرستان میں داخل ہوتے ہی دائیں جانب سر سیّد رضا علی کی قبر ہے۔ ان کی لوح مزار کے باہر کی جانب یہ عبارت کندہ ہے:

هو الحی القیوم

لا تقنطوا من رحمتہ اللہ

ان اللہ یغفر الذنوب جمیعاً

سر سید رضا علی مرحوم و مغفور

تاریخ ولادت
۱۴ مئی ۱۸۸۰ء

تاریخ وفات
۱۵ اگست ۱۹۴۹ء

یہ مزار سر سیّد رضا علی صاحب مرحوم و مغفور کا ان کی دختر نے تعمیر کروایا۔ دسمبر ۱۹۵۰ء

لوح مزار کے اندر کی جانب یہ عبارت منقوش ہے:

۷۸۶

هو الباقی

آہ سر سیّد رضا، سمتِ علی رخصت ہوئے
یہ رہ تسلیم، یہ اقدام بے باک رضا
آئی جب انیسویں شوال اور پندرہ اگست
سوئے جنت کھل گئی راہ طربناک رضا
"یوم آزادی"، جو آیا، ہو گئی آزاد روح
اللہ اللہ اختیار طبع درّاک رضا

۶ ۴

رفعت و پاکیزگی سیرت کی، کام آہی گئی
خاک پاکستان میں آخر مل گئی خاک رضا
قبر پہ سیماب، لکھنا تھا مجھے سال وفات
دی ندا ہاتف نے، لکھ دو "مرقد پاک رضا"

۱۳۶۸ھ

برطانوی دور میں سر رضا علی جنوبی افریقہ میں ہائی کمشنر کے عہدے پر فائز رہ چکے تھے۔ مسلم لیگ کے رہنماؤں میں بھی ان کا نام آتا ہے۔ ان کی قبر کی پائنتی، قبرستان کی جنوبی دیوار کے ساتھ مشہور شاعر آرزو لکھنوی کی آخری آرامگاہ ہے۔ ان کی لوح مزار پر یہ عبارت درج ہے:

حضرت آرزو لکھنوی

ولادت

بہ مقام لکھنؤ ۱۸ ذی الحجہ ۱۲۸۹ھ

انتقال

بروز دوشنبہ ۹ رجب ۱۳۷۰ھ

مطابق ۱۶ اپریل ۱۹۵۱ء

"علی باغ" کی شمالی دیوار کے ساتھ ڈاکٹر منظر علی خاں، سابق صدر شعبۂ انگریزی وارد و پشاور یونیورسٹی کی قبر ہے۔ ان کی لوح مزار پر یہ عبارت منقوش ہے:

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

وَفَدتُ علی الکریمِ بغیرِ زادٍ مِنَ الحسناتِ وَالقلبِ السلیم
وَحملُ الزّادِ اَقبحُ کُلِّ شیئٍ اِذا کانَ الوُفودُ علی الکریم

ڈاکٹر منظر علی خاں مرحوم

صدر شعبہ ادبیات ولسانیات جامعہ پشاور

رشید ترابی کے چھوٹے بھائی

تاریخ وفات روز جمعہ یکم جنوری ۱۹۷۱ء

۳ ذی قعدہ ۱۳۹۰ھ

باامام المتقین علی

۱۹۷۱ء از سبطین امروہوی

ڈاکٹر منظہر علی خاں کی قبر سے جانب جنوب مشرق چھ سات میٹر کے فاصلے پر مشہور شاعر سید آلِ رضا دفن ہیں۔ ان کی لوح مزار پر یہ عبارت کندہ ہے:

۷۸۶

لوح مزار سید آلِ رضا

۱۳۹۸ھ نتیجہ فکر سید ضیاء الحسن موسوی

نسیمؔ اِس قبر میں پنہاں ہے دولت ملک وملّت کی
خدا کے واسطے ٹھہر و ذرا، الحمد تو پڑھ لو
نہ بھٹکو فکر میں تاریخ رحلت کی، اِدھر آؤ
یہی ہے مدفن آلِ رضا، الحمد تو پڑھ لو۔

۱۹۷۸ء نتیجہ فکر نسیم امروہوی

سید آلِ رضا کے قدموں میں ان کی اہلیہ حسینی بیگم (م ۲۸ فروری ۱۹۸۲ء) دفن ہیں۔ حسینی بیگم کی قبر سے جانب جنوب مشرق چھ میٹر کے فاصلے پر استاد قمر جلالوی کی آخری آرام گاہ ہے۔ ان کی قبر پر یہ عبارت درج ہے:

۷۸۶

کل من علیھا فان ویبقیٰ وجہ ربك ذوالجلال والاکرام

ابھی باقی ہیں پتوں پر جلے تنکوں کی تحریریں
یہ وہ تاریخ ہے بجلی گری تھی جب گلستاں پر

اردو ادب کے مشہو مقبول شاعر قمر جلالوی

۱۹۶۸ء

سید محمد حسین عابدی استاد قمر جلالوی
یکم شعبان ۱۳۸۸ھ۔ ۲۴ اکتوبر ۱۹۶۸ء

قمر جلالوی کی وفات پر ماہنامہ قومی زبان کراچی میں ایک تعزیتی نوٹ شائع ہوا تھا۔ کسی تاریخ گو نے "قمرِ رہبر غروب ہوا" سے ان کی تاریخ وفات نکالی ہے۔

۱۹۶۸ء

اسی قبرستان میں غربی دیوار کے ساتھ غسل خانہ کے قریب سر عبداللہ ہارون کی اہلیہ لیڈی نصرت عبداللہ ہارون (م ۲۷ مارچ ۱۹۷۴ء) کی قبر ہے۔

اسی قبرستان میں مشہور شاعر ضیاء الحسن موسوی بھی دفن ہے۔ مجھے ایک گورکن نے بتایا کہ اس قبر پر ابھی کتبہ نہیں لگا۔ "قومی زبان" کے مطالعہ سے یہ مترشح ہوا کہ ضیاء الحسن ۲۲ اپریل ۱۹۲۲ء کو لکھنؤ میں پیدا ہوا اور ۵۸ برس کی عمر میں ۱۵ اکتوبر ۱۹۸۰ء کو کراچی میں فوت ہوا۔ میں نے یہ بھی کہیں پڑھا تھا کہ اسے قمر جلالوی سے تلمذ تھا۔

اس قبرستان میں کئی مرثیہ گو شاعر اور ادیب دفن ہیں، لیکن ان کی قبروں پر کتبے نصب نہیں ہیں۔

ماوردی، حیات اور کارنامے

احمد حسن، ریسرچ اسکالر، شعبۂ تاریخ، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

ماوردی کی شخصیت یوں تو تعارف کی محتاج نہیں۔ تاہم اس کی حیات، تصنیفات اور سیاسی کارناموں پر بہت کم لکھا گیا ہے۔ اختر قاضی احمد میاں کا ایسا واحد مضمون ہے جس میں اس کی زندگی پر ایک طائرانہ نظر ڈالی گئی ہے۔ اور تصنیفات کے ضمن میں محض نام گنا دینا ہی کافی سمجھا گیا ہے۔ اس کے علاوہ ہارون خاں شروانی، قمرالدین خاں اور سر۔ ایچ۔ آر۔ گب کا مطالعہ ماوردی کی سیاسی تصنیفات تک محدود ہے۔ موجودہ مقالہ میں اس کی حیات پر ایک مختصرا اور تصنیفات پر ایک مفصل تبصرہ کیا جائے گا۔ جس کی ضرورت پر ہر مورخ و محقق کو اس وقت پڑتی ہے جب وہ کسی کے نظریات پر کچھ کہنا یا لکھنا چاہتا ہے۔

ماوردی کا پورا نام ابوالحسن علی بن حبیب تھا۔ اس کی پیدائش ۳۶۴ھ قمری مطابق ۹۷۴ عیسوی میں بمقام بصرہ ہوئی اور وفات ۴۵۰ھ قمری مطابق ۱۰۵۸ عیسوی میں بغداد میں ہوئی[۱] بصرہ ان دنوں علم و ادب کا گہوارہ تھا۔ اور اسی لئے ماوردی کو اپنی علمی صلاحیت کے پروان چڑھانے کے مناسب مواقع فراہم ہوئے۔ ابتدا میں اس نے خود کو معلم کے پیشہ کے لئے تیار کیا۔ لیکن بعد میں

اپنی لیاقت اور شہرت کے سبب قضا کے عہدہ پر مامور ہوا۔ اور اس کے بعد اس زمانے کے مشہور استادِ بصرہ ابو القاسم سمیری کے سامنے زانوئے ادب تہ کیا بعد کو وہ اسی سلسلے میں بغداد چلا آیا۔ جہاں اس نے مشہور علماء سے استفادہ کیا۔ جن میں ابو الخلیفہ ابو الجماحی اور حسن جیلی کا نام سر فہرست ہے۔ جن سے اس نے علم و حدیث کی تعلیم حاصل کی۔ ان کے علاوہ اور بہت سے اساتذہ سے بھی اس نے علم حاصل کیا۔ جن کی تعلیم و تربیت نے اس کی صلاحیتوں کو ابھارا اور ذہن پر اپنے نقوش چھوڑے۔[۲]

اس نے اپنی عملی زندگی قانون اور فقہ کے استاد کی حیثیت سے بصرہ میں شروع کی۔ اور بعد میں بغداد منتقل ہو گیا۔

عباسی خلیفہ القادر باللہ نے ۴۲۹ھ میں بمقام بغداد ایک کانفرنس کا اہتمام کیا تاکہ سلطنت کے لئے ایک دستور تیار کیا جا سکے۔ ماوردی کی شہرت اس زمانے میں ایک شافعی فقیہ کی حیثیت سے کافی بڑھ چکی تھی۔ چنانچہ ماوردی کو شافعی مکتب فکر کی نمائندگی کے لئے مدعو کیا گیا۔ جس کے نتیجہ میں اس نے اپنی مشہور تصنیف کتاب الاقناع القدوری نے حنفی مکتبِ فکر کی روشنی میں اپنی معروف کتاب المختصر ترتیب دی۔[۳]

یہ کانفرنس اس کی زندگی میں ایک سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہے۔ اسی کے سبب خلیفہ مقتدی نے ماوردی کو قاضی کے عہدہ پر فائز کیا۔ اور یہ خدمت اس نے استوا، بصرہ، بغداد اور دیگر شہروں میں انجام دی۔ خلیفہ مقتدی اور القائم نے ماوردی کو ایک بہترین سیاسی آلۂ کار تصور کیا، جو ہمہ وقت برسرِ پیکار شخصیات

۲ے شجراۃ الذہب۔ جلد ۳۔ صفحہ ۲۸۶۔

۳ے الیعقوب۔

اور جماعتوں کے درمیان مفاہمت کے لئے موجود تھا۔ چنانچہ اس کو خوش کرنے کے لئے قائم نے قاضی القضاۃ کے لقب سے سرفراز کیا۔ چند ظاہری اسباب کی بنا پر اس نے اس لقب کو اختیار کرنے سے انکار کر دیا۔ تاہم اس کی زندگی کے آخر تک یہ لقب اس کے نام سے وابستہ رہا۔ اور ماوردی خلیفہ القائم کے تمام مقاصد کو بخوبی انجام دیتا رہا۔[۳۵]

معزالدولہ کا زمانہ فرقہ وارانہ فسادات، گروہی اور ذاتی مفادات اور اقتصادی بدحالی کے لئے یاد کیا جاتا ہے۔ عضدالدولہ کا دور خلافت بغداد کے دوبارہ اتحاد کے لحاظ سے قابل ذکر ہے۔ بہاء الدولہ سنی خلیفہ، وزراء اور دیگر افسران کو برطرف کرنے میں قطعاً نہیں جھجکتا تھا۔ جلال الدولہ اور شرف الدولہ کا کام آپسی جنگیں اور بھاری بھرکم القاب کی حصولی تک محدود تھا۔ ملک الرحیم اور ابو کالیجار اسماعیلی عقائد میں زیادہ دلچسپی لینے لگے۔ اور خود بھی اس عقیدے سے منسلک ہو گئے اور ان کی فوج کی قوت کا یہ عالم تھا کہ خود اپنے مقرر کردہ عمید الجیوش کی طاقت کا مقابلہ بھی نہیں کر سکتے تھے۔ اور وہ جس طرح چاہتا بغداد کا نظم ونسق چلاتا۔

مصر میں فاطمیوں کا عروج، ہمدان، حلب اور دمشق میں ہمدانی، اندلس میں حشام بن حکم بن رحمان اور منصور بن عامر کا فساد اور عامر کی فتح وغیرہ کی صورت حال میں ماوردی کے پاس مثالی حکومت کا وجود باقی نہ رہ گیا تھا۔ بالاخر اس کی نظر انتخاب خود اپنی ہی حکومت پر پڑی جس کو اس نے اپنے سیاسی افکار کی تشکیل اور تکمیل کے لئے نمونہ بنایا۔

ماوردی کے ذہن کو لازماً یہ بات کھٹکتی رہی ہو گی کہ ایک سنی خلیفہ جو اپنے آپ

---

۳۵ ایضاً۔

کو مالکِ کل اور امیر المومنین سمجھتا ہو خانۂ کعبہ کی حفاظت نہ کر سکے۔ اور یہ عظیم کارنامہ اس کو آل بویہ کی مدد سے انجام دینا پڑے اور اس فساد میں دونوں جانب سے درحقیقت آل بویہ اور فاطمی حکومتیں برسرِ پیکار رہیں۔[۵]

آل بویہ اور فاطمیوں کی بیک وقت سیاسی برتری اور عروج محض ایک تاریخی واقعہ نہیں بلکہ اس نے عباسی خلافت پر اپنے نمایاں اثرات چھوڑے ہیں۔ دونوں بااختیار قوتوں کے درمیان قاصدوں کی آمد و رفت بھی سیاسی اہمیت کی حامل ہے۔ اس کے نتیجے میں ایک طرف ابو کالی جار اور اس کی فوج کی ایک بہت بڑی تعداد میں اسماعیلیوں کا اثر و رسوخ اور مذہبی عقیدہ زور پکڑ رہا تھا۔ تو دوسری جانب البساسیری کی قیادت میں عباسی خلفاء کا انحطاط ناقابلِ بیان حد تک پہنچ گیا۔ اور نتیجتاً فاطمی خلیفہ العزیز کی بڑھائی ہوئی دوستی [illegible] حد تک رنگ لائی کہ بغداد کے منبروں سے عباسی خلیفہ کے بجائے فاطمی خلیفہ کا خطبہ [illegible]ء میں جاری کر دیا گیا۔ اور خلیفہ القائم تمام عناصرِ حکومت کے ساتھ محصور کر کے فاطمی خلیفہ کی تحویل کے لئے روانہ کیا گیا۔

عباسی خلفاء کی ابتری اس عالم کو پہونچی کہ عباسی خلفاء نے تین وقت نوبت بجانے اور خطبہ میں اس کا نام شامل کرنے کو تسلیم کر لیا۔ یہ وہ مراعات تھیں جو آج تک خلفاء کے سوا کسی اور کو حاصل نہ تھیں۔[۶] عز الدولہ کی موت کے بعد نہ تو عباسی خلفاء اور نہ دیلمی امیر اس قابل رہے تھے کہ وہ اپنی حکومت کے مسلم باشندوں کو فریضۂ حج کی آسانی بہم پہونچا سکیں۔ بلکہ ۹۸۳ء سے ۹۹۱ء تک بغداد کی حکومت کا کوئی بھی باشندہ حج نہ کر سکا۔ اس لئے کہ اس دوران خانۂ کعبہ پر فاطمیوں کا

۵؎ ابن مسکویہ تجارب الامم جلد ۲۔ صفحہ ۲۔ ۱۰۴۔

۶؎ ایضاً صفحہ ۷۔ ۳۹۶۔ ابن الجوزی، المنتظم جلد ۷ صفحہ ۹۲۔

قبضہ رہا۔[۵۸] اس کے علاوہ ایک زمانہ ایسا بھی گزرا جبکہ بہت بڑے حصّے میں عباسی خلیفہ القادر باللہ کا خطبہ میں نام بھی شامل نہ رہا۔ یہ سلسلہ قیراوش، موصل، عنبر، قصر اور مدائن کے علاقوں میں تقریباً ۱۰ برس تک جاری رہا۔ بہاء الدولہ نے اس سلسلے میں عباسی خلیفہ کی کافی مدد کی اور اپنے بغداد کے عمید الجیوش کو ایک لاکھ دینار منظور کر کے قیرواش پر فوج کشی کا حکم دیا۔ لیکن وہاں کے حکمرانوں نے بغیر جنگ معذرت کر لی اور خلیفہ القادر کا خطبہ پڑھوایا۔

اس قسم کی تمام سیاسی سرگرمیوں سے ماوردی خود کو محفوظ نہ رکھ سکا۔ اور القائم کے زمانے میں اس کو عملاً سیاست میں داخل ہونا پڑا۔ القائم کی تخت نشینی کے وقت ابو کالی جار کو اس امر کے لئے تیار کیا۔ اور ماوردی نے خود القائم کے نام کا خطبہ ابو کالی جار کی حکومت میں پڑھا۔ اس کے علاوہ اس کو ایک مرتبہ جلال الدولہ اور عباسی خلیفہ کے درمیان اختلافات ختم کرنے کے لئے بھی جانا پڑا مگر ناکام ہوا۔[۵۹] یہ معاملہ شاید القاب سے متعلق تھا جو آخر تک حل نہ ہو سکا۔ ماوردی نے ملک الملوک الاعظم کا لقب جلال الدولہ کو عطا کروانے میں کافی حد تک جلال کا ساتھ دیا لیکن وہ اس پر اکتفا نہ کر سکا وہ فاطمیوں کی بڑھتی ہوئی طاقت کو روکنے میں کامیاب نہیں ہوا۔ اور نہ ہی وہ باطنیوں کے زور کو کم کر سکا۔ اس لئے ماوردی نے ایک فتویٰ کے ذریعہ لقب شہنشاہ جو اس وقت جلال الدولہ کو المقتدی کی جانب سے عطا ہوا تھا۔ قطعاً نامنظور کر دیا۔[۶۰] جس سے ماوردی اور جلال الدولہ کے

---

[۵۷] ایضاً صفحہ ۱۴۱ — [۵۸] ماوردی۔ ادب الوزیر۔ صفحہ و۔ ز۔

[۵۹] الیعقوب معجم الادباء جلد ۵۔ صفحہ ۸ ۔ ۴۰۷۔

[۶۰] انسائیکلوپیڈیا آف اسلام جلد ۳ ص ۴۱۶۔

تعلقات خراب ہو گئے۔

اس سیاسی انتشار و انحطاط میں ماوردی نے اپنی زندگی گزاری اور اسی افراط و تفریط میں اس نے نظام مملکت اور علم سیاسیات پر اظہار رائے کیا۔ جس میں ایک طرف تو اس کو عملی حکمران کا خیال رکھنا تھا۔ تو دوسری جانب اس کو نام نہاد سربراہ مملکت کی برتری کے دعوے ملحوظ خاطر رکھنے تھے۔ ایسی صورت حال میں ایک حقیقت پسند مورّخ و مفکرّ سے بھی غیر جانبداری کے معاملہ میں لغزش کے کافی امکانات رہتے ہیں اور اس پر کسی سے دوستی یا دشمنی کا الزام لگانا محض ایک زیادتی معلوم ہوتی ہے۔ اس لئے کہ وہ اپنے ماحول، سیاسی ابتری، معاشی، معاشرتی حالات سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ لہٰذا اس کی تحریر میں طنز یا افسوس کا پہلو بھی نظر آسکتا ہے۔

تصانیف : علم و فن کے میدان میں ماوردی نے مختلف علوم پر اپنا اظہار خیال کیا جس میں علم سیاسیات، مذہبی علوم، اخلاقیات اور صرف و نحو شامل ہیں۔ ذیل میں ہم اس کی تصانیف کا بالعموم اور علم سیاسیات سے متعلق کتب کا بالخصوص تجزیہ پیش کریں گے۔

مذہبی علوم : تفسیر القرآن[۱۱] اس کا اصل نام نکتہ والعیون ہے اور جس کا اصل نسخہ فارس میں مکتبہ القروین اور علی قلیچ خاں رامپور کے کتب خانہ میں موجود ہے۔ گو ماوردی ایک کٹر شافعی تھا۔ لیکن اس کی تفسیر میں ایسی تشریحات موجود ہیں جو خالص عقلیت پر مبنی ہے۔ یہی وہ کتاب ہے جس کے سبب ماوردی پر معتزلہ ہونے کا الزام بھی لگایا گیا۔ ابن صلح اور سُبکی کا ماوردی کے بارے میں یہی خیال ہے۔ وہ خلق قرآن creation کے معاملہ میں معتزلہ سے اختلاف کرتا تھا۔ لیکن قضا و قدر

---

[۱۱] وفیات الاعیان۔ جلد ۲۔ صفحہ ۴۴۴۔

کے معاملہ میں وہ ان کے ساتھ تھا۔

کتاب الاقناع : یہی وہ کتاب ہے جو ماوردی کی کتابوں میں سب سے پہلے منظر عام پر آئی اور یہ کتاب القادر۔ باللہ کی بلائی ہوئی کانفرنس کا نتیجہ تھی۔ یہ کتاب دراصل کتاب الحاوی والکبیر کی تلخیص ہے۔ الحاوی بیس جلدوں پر مشتمل ہے اور مصر میں موجود ہے[۱۲]

کتاب الاعلام والنبوۃ : اس کتاب کا اصل نسخہ کتب خانہ مصر میں موجود ہے۔ اور وہاں سے شائع ہو چکی ہے۔

اخلاقیات اور قواعد

کتاب کمال الامثال والحکمیہ : یہ کتاب تین[۳۰۰] سو اقوال، تین[۳۰۰] سو حدیث اور تین[۳۰۰] سو اشعار کا مجموعہ ہے۔

کتاب بغیۃ العلیا : معروف بہ ادب الدنیا والدین اس کتاب کو قاہرہ سے مصطفیٰ الصعۃ نے شائع کیا ہے۔ یہ کتاب پانچ الواب پر مشتمل ہے۔ جن کا تعلق عقل، اخلاق، نفس دین، اور دنیا داری سے ہے۔ یہ بنی نوع انسان کے لئے عام زندگی کی ایک بہترین رہنما کتاب ہو سکتی ہے۔

کتاب فی نحو : قواعد کی کتابوں میں ماوردی کی تصنیف کردہ نحو سے متعلق کتاب کافی مشہور ہوئی۔ اور اس سے کافی لوگ مستفید ہوئے۔ یاقوت ابو علی فارسی نے مختلف صفحات پر اپنے تاثرات اور نوٹ وغیرہ بھی لکھے ہیں۔ اس کا اصل نسخہ مصر میں اب بھی موجود ہے۔

---

[۱۲] ادب الوزیر : صفحہ ح۔

کتاب فی الصرف : یہ نحو کی طرح قواعد کی ایک کتاب ہے اور اس کتاب کی مزید تفصیلات فی الحال معلوم نہیں اس کا تذکرہ صرف ادب الدنیا والدین میں ملتا ہے۔

علم سیاسیات : ماوردی نے ۴۲۹ھ کے بعد سے خود کو عباسی حکمرانوں کی خوشحالی کے لئے پورے طور سے وقف کر دیا۔ تقریباً بیس برس تک روز روز کی طاقت آزمائی میں عملی طور سے عباسیوں کا ساتھ دیا اور علمی طور سے اس حکومت اور قوم کی خدمت کی۔ وہ ایک افسر مملکت ہونے کے سبب تمام طرح کی کمزوریوں اور نشیب و فراز سے واقف تھا۔ لہٰذا سیاسیات سے متعلق اس نے ایسے نادر نمونے چھوڑے ہیں جو نہ صرف اس زمانے میں بلکہ آج بھی سودمند اور قابل عمل نظر آتے ہیں۔

الاحکام السلطانیہ : ابن خلیکان کا خیال ہے کہ ماوردی کی کوئی تصنیف منظر عام پر نہیں آئی۔ لیکن قمرالدین خاں کو اس خیال سے اتفاق نہیں۔ قمرالدین خاں کے خیال میں ماوردی کی تصنیف الاحکام السلطانیہ اس کی حیات ہی میں منظر عام پر آچکی تھی۔ دلیل یہ ہے کہ ابویعلیٰ ابن فرح کی کتاب الاحکام السلطانیہ کے بیشتر مضامین حتیٰ کہ زبان بھی ماوردی کی الاحکام سے مماثلت رکھتی ہے۔ بہتر یہ کہ ماوردی اور ابویعلیٰ کے درمیان آپسی تعلقات بھی نہ تھے۔ ان دونوں کی زبان و مضامین میں اس درجہ یکسانیت کیسے ممکن ہوئی؟ مذکورہ دلائل میں ابویعلیٰ اور ماوردی کے درمیان یہ بات تو درست ہے کہ دونوں تصانیف کے مضامین ہیں لیکن یہ کہنا کہ ابویعلیٰ اور ماوردی کے درمیان آپسی تعلقات نہیں تھے۔ اور زبان بھی کافی حد تک ملتی جلتی ہے۔ قرین قیاس نہیں معلوم ہوتا۔ سبب یہ ہے کہ ابویعلیٰ اور ماوردی ایک ہی زمانے میں بغداد میں موجود تھے۔ ایک قاضی القضاۃ تھا۔

اور دوسرا قاضی الحریم۔ ایسی صورت میں دونوں کے درمیان تعلقات بہرحال رہے ہوں گے۔ ابو یعلیٰ کی موت ماوردی کے تقریباً اٹھارہ سال بعد ہوئی۔ ممکن ہے ماوردی کے الاحکام سے اس کی موت کے بعد ابو یعلیٰ نے استفادہ کیا ہو۔ زبان میں مماثلت صرف اس حد تک پائی جاتی ہے جس حد تک کہ ہمعصر ادب میں ممکن ہے۔

اس کتاب میں ماوردی نے اقتدار اعلیٰ امام سے منسوب کیا ہے۔ امام کے علاوہ حکومت کے دیگر افسران سے متعلق رہنما خطوط بھی موجود ہیں جن میں وزیر، امیر، قاضی، نقیب وغیرہ شامل ہیں۔ الفارابی کے نقش قدم پر چلتے ہوئے ماوردی نے امام کے انتخاب کو جائز اور لازم قرار دیا۔ چنانچہ وہ ایک ایسے مقام پر پہنچتا ہے جہاں یہ کہنے پر مجبور ہے کہ امام کے انتخاب کے لئے محض ایک آواز کافی ہے۔ اور اس طرح اس نے عباسی خلفاء کے طریقۂ جانشینی کو جائز قرار دیا۔ نیز یہ کہ حکمرانی خاندان قریش تک جن میں عباسی بھی شامل ہیں۔ محدود کر کے اس نے اس دلیل کو مزید استحکام بخشا۔[۱۴۳] ماوردی کے نزدیک امیر کی دو قسمیں۔ ایک امیر بالاسکتفا اور دوسرا امیر بالاستیلا۔ جبکہ ابو یعلیٰ امیروں کو تین درجوں میں تقسیم کرتا ہے۔ یعنی امیر خاص، استکفار، اور امیر بالاستیلا۔[۱۴۴]

ادب الوزیر: یہ کتاب شاید الاحکام کے بعد لکھی گئی تھی چونکہ امام کے بعد نسبتاً اہم ترین عہدہ وزیر کا تھا۔ اس لئے ماوردی نے اس پر اپنی توجہ مرکوز کی۔ الاحکام میں بھی وزیر پر خاصا مواد موجود ہے اور ان دونوں کا تقابلی مطالعہ ظاہر کرتا ہے کہ ادب الوزیر میں ان تمام دلائل کو مکرر بیان کیا گیا ہے جو الاحکام میں موجود ہیں۔

---

۱۴۳ ماوردی۔ الاحکام۔ صفحہ ۶۔

۱۴۴ ابو یعلیٰ۔ الاحکام السلطانیہ۔ صفحہ ۱۸-۱۵۔

ماوردی نے وزارت کے دو درجات بیان کیے ہیں ۔ اور ان درجات کو اکثر مورخین اور مفکرین وزیر کی قسمیں سمجھتے ہیں ۔ درحقیقت وزارت کا پہلا درجہ وہ ہے جس میں وزیر نظام حکومت اور فوجی نظام کے بیک وقت مالک تھے ۔ اس کے ساتھ ذوالریاستین اور ذوالوزرتین جیسے القاب ان کے نام سے وابستہ تھے ۔ اس درجہ کو وزارت تفویض کہا گیا ہے ۔ دوسرا درجہ وزارت تفویض کے زوال پذیر ہونے کے بعد شروع ہوتا ہے ۔ جس میں وزراء عملاً نہ تو فوجی انتظام اور نہ نظام حکومت کے مالک ہوتے تھے بلکہ ان کا کام محض ایک آفس کلرک کی طرح تھا اور اس کو عزت افزائی کی خاطر وزیر کے لقب سے سرفراز کر دیا جاتا تھا ۔ تاکہ فوجی امراء عوام میں ان کے ذریعہ اپنا حکم نافذ کرا سکیں ۔ اس قسم کے درجہ کو وزارت تنفیذ کہتے ہیں ۔ یعنی اس کا کام صرف احکام کی بجا آوری تھا ۔

ان دونوں کتابوں میں ماوردی نے اپنے دلائل قرآن وحدیث کی روشنی میں مستحکم طور پر پیش کیے ہیں ۔ اور قرآن ہی کی روشنی میں اس نے لفظ وزیر کے معنی کی توضیح کی ہے ۔ ادب الوزیر میں ہندوستانی کہاوتوں کا بھی ذکر ملتا ہے ۔ یہ بنیادی طور سے ایک مقدمہ اور تین دیگر مقالوں پر مشتمل ہے ۔ یہ کتاب خانجی پریس سے ازل عزیز امین الخانجی کے ذریعہ چھپ چکی ہے ۔ ماوردی شاید پہلا شخص ہے جس کے حاکم و محکوم کے حقوق و فرائض کا تذکرہ کیا ہے ۔

ادب القاضی : الاحکام ہی کی روشنی میں ادب الوزیر کی طرح ایک تصنیف ادب القاضی بھی موجود ہے ۔ جس میں اس نے قاضی کے اختیارات کے فرائض ، سزا ، کاری گری وغیرہ کا تذکرہ کیا ہے ۔ اس کا اصل نسخہ قسطنطنیہ میں ہے ۔

تسہیل النظر فی تعجیل الظفر : اس کتاب کا اصل نسخہ کتب خانہ غوطا میں موجود ہے اور شائع بھی ہو چکی ہے ۔ باوجود اس کے کہ ماوردی کو میدان جنگ

کا کوئی تجربہ عملی طور سے نہ تھا۔ اس نے جنگ سے متعلق تمام امور پر تفصیلی بحث کی ہے۔ ان میں لائحہ عمل، ہتھیار، سپہ سالار، سامان اور سواری وغیرہ شامل ہیں۔ یہی وہ کتاب ہے جس کے پیشِ نظر فخر مدبر نے اپنی کتاب آداب الحرب والشجاعۃ فارسی زبان میں تصنیف کی۔

نصیحۃ الملوک : اس کتاب کی زیادہ تفصیل معلوم نہیں۔ ادب الدنیا والدین میں اس کا تذکرہ ملتا ہے۔ اسی زمانے کے مشہور مفکر امام غزالی کے نام سے بھی اس نام کی ایک اور کتاب منسوب کی جاتی ہے جو موجودہ تحقیق کے مطابق جعلی ثابت ہو چکی ہے۔

مندرجہ بالا بیان کی روشنی میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ ماوردی نہ صرف عملی طور سے ایک سیاست کار تھا بلکہ علمی طور پر بھی ایک کامیاب سیاسی مفکر تھا۔ اس کی سیاسی تصانیف کے مطالعے سے قبل اس زمانے کے حالات و واقعات کو پیشِ نظر رکھنا انتہائی ضروری ہے۔ اس لئے کہ اس کی سیاسی تصانیف میں جو افکار ملتے ہیں اُن پر ان حالات و واقعات کی چھاپ موجود ہے۔ الاحکام اور اس کی دیگر سیاسی تصانیف کو علاحدہ علاحدہ پڑھنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ ماوردی اپنے آخری دور میں عملی حکمرانوں کو اقتدارِ اعلیٰ کا مالکِ کُل سمجھنے لگا تھا۔ اس لئے کہ الاحکام میں اقتدارِ اعلیٰ امام سے منسوب ہے اور دیگر تصانیف میں وہ امام کے بجائے مَلِک کا لفظ استعمال کرتا ہے۔

مذہبی معاملات میں ماوردی کسی خاص عقیدے یا مسلک کا پابند نہیں تھا۔ وفیات میں یعقوب لکھتا ہے کہ ماوردی اپنے خیالات میں پکا اور سچا تھا۔ جس بات کو وہ خود مناسب سمجھتا بے خوف و خطر کہتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ کہیں معتزلہ نظر آتا ہے تو کہیں ان کا مخالف اس کی کتاب الحاوی اور النکت والعیون خاص طور سے قابلِ ذکر ہیں۔

تبصرے

تذکرہ مولانا احتشام الحسن۔ کاندھلوی:

مؤلف مولوی احترام الحسن صاحب کاندھلوی
صفحات ۸۰ کتابت وطباعت نفیس ومعیاری،
قیمت: -/۸ ناشر دارالاشاعت کاندھلہ ضلع مظفرنگر۔

جیسا کہ نام سے ظاہر ہے یہ کتاب تبلیغ، علم درس تصنیف وتالیف اور دین وشریعت کے میدان کی ایک معروف شخصیت مولانا احتشام الحسن صاحب کے حالات زندگی اور ان کی علمی ودینی اور تبلیغی، تصنیفی تالیفی درسی اور ملی خدمات وکارناموں کا ذکر دلچسپ شگفتہ اور سنجیدہ انداز میں کیا گیا ہے۔

مولانا احتشام الحسن صاحب علم وعمل اور تبلیغ وہدایت کے میدان کے ایک معروف بزرگ اور جانی پہچانی شخصیت کا نام ہے۔ آپ کی علمی وتبلیغی خدمات دینی وملّی حلقوں میں قدرو منزلت کی نظر سے دیکھی جاتی ہے۔

زیر تبصرہ کتاب حضرت مولانا احتشام الحسن صاحب علیہ الرحمہ کے لائق فرزند ہمارے مخلص دوست مولانا احترام الحسن صاحب کاندھلوی نے مرتب کی ہے اور واقعہ یہ ہے کہ ایک طویل داستانِ حیات اور قابل قدر تاریخ فکروعمل کو نہایت اختصار وجامعیت کے ساتھ اس مختصر کتاب میں یکجا کر دیا گیا ہے۔ زبان صاف ستھری سلیس اور نکھری ہوئی ہے، لب ولہجہ سنجیدہ ہے۔

ہم تمام ارباب فکرودانش اور اہل علم دین سے اس کتاب کے مطالعہ کی سفارش کرتے ہیں۔

(د۔ا۔ص)

ظفر علی خاں اور ان کا عہد

از جناب عنایت اللہ نسیم سوہدروی، تقطیع کلاں، کتابت و طباعت بہتر،
ضخامت ۳۹۴ صفحات، قیمت مجلد درج نہیں۔
پتہ: اسلامک پبلشنگ ہاؤس، نمبر ۲، شیش محل روڈ، لاہور

مولانا ظفر علی خاں ہماری گذشتہ نسل کے اُن اکابر علم و ادب و زعمائے ملت میں سے تھے جنھوں نے برصغیر کے مسلمانوں کی حیات ملی کے ہر شعبے کو متاثر کیا اور اس سلسلے میں گرانقدر خدمات انجام دیں، مولانا بلند پایہ ادیب اور نہایت قادر الکلام شاعر اور صف اول کے صحافی تھے، خود نہایت حق گو اور بے لوث خدمت ملک و قوم کا جذبہ رکھتے تھے۔ ایک زمانہ تھا جب کہ ان کا روزنامہ زمیندار مسلمانانِ ہند میں نہایت مقبول تھا اور اس کے مضامین و مقالات بڑی دلچسپی سے پڑھے جاتے تھے۔ مولانا کی زندگی بڑی ہنگامہ آفریں تھی، تحریک خلافت ہو یا تحریک آزادی وطن، کوئی تبلیغی جد و جہد ہو یا کوئی مسلمانوں کا مذہبی و سیاسی معاملہ، ہر چیز میں مولانا دل کھول کر اور بڑے جوش و خروش سے حصہ لیتے تھے۔ ایک طرف اس سلسلے میں وہ زمیندار میں پر زور مقالات لکھتے تھے اور دوسری طرف بڑے بڑے جلسوں میں نہایت پرجوش اور ولولہ انگیز تقریریں کرتے تھے، اس حریت فکر اور آزادیٔ رائے کے باعث وہ متعدد بار نظر بند ہوئے، قید و بند کی سختیاں جھیلیں، ان کا اخبار زمیندار بند ہوا، پریس ضبط ہوا، مگر کوئی چیز ان کو راہِ حق سے ہٹا نہیں سکی، اس بنا پر ہماری گذشتہ نسل کے زعمائے ملت میں ایک ممتاز اور نمایاں مقام حاصل ہے۔ ہماری موجودہ نسل اب ان اکابر کو فراموش کرتی جارہی ہے، اور ممکن ہے کہ ایک مدت گذرنے کے بعد لوگ ان کے ناموں سے بھی ناواقف ہوجائیں۔ اس لئے اس کتاب کے فاضل مؤلف نے یہ خوب کیا کہ مولانا کے متعلق

یہ ضخیم کتاب لکھ کر مرحوم کو بقائے دوام بخش دیا۔ لائق مؤلف مولانا ظفر علی خاں مرحوم اور دوسرے اکابر ملت سے وابستہ رہے ہیں اس لئے ان کو اس کتاب کے لکھنے کا حق بھی تھا، کتاب میں مولانا کی ولادت، تعلیم، خاندانی حالات وغیرہ لکھنے کے بعد جب حیدر آباد میں انہوں نے اپنی ادبی زندگی شروع کی اس وقت سے لیکر اخیر تک جب کہ وہ مسلم لیگ اور اس کی تحریک پاکستان کے سرگرم کارکن بنے ان تمام واقعات کو تفصیل سے بیان کیا ہے، اس سلسلے میں ان کو جو مصائب و آلام برداشت کرنے پڑے ان کی داستان بھی بڑی عبرت انگیز ہے۔ مولانا کو اپنی زندگی میں یگانوں اور بیگانوں سے جو قلمی جنگ کرنی پڑی اس کی روداد بھی بڑی سبق آموز ہے جس سے نوجوانوں کو عبرت ہوگی۔ اس لئے فاضل مؤلف کا یہ کارنامہ قابل داد ہے اور امید ہے کہ اربابِ ذوق اس کے مطالعے سے فائدہ اٹھائیں گے۔ البتہ یہ بات حیرت انگیز ہے کہ اس کتاب میں مولانا ظفر علی خاں کی وفات اور اس سلسلے کے ان کے حالات کا کوئی ذکر نہیں ہے، اگرچہ مولانا پر جو مرثیے لکھے گئے ہیں ان سے مولانا کی تاریخ وفات کا علم ہو جاتا ہے لیکن تصنیفی آداب و شرائط کے لحاظ سے ضرورت تھی کہ کتاب میں ایک مستقل عنوان کے ماتحت اس کا ذکر ہوتا۔

اسلام کا نظامِ حکومت

جدید ایڈیشن نئے شاندار و دیدہ زیب گٹ اپ کے ساتھ

مؤلف: مولانا حامد الانصاری غازی

اس کتاب میں اسلام کی ریاست عامہ کا مکمل دستور اساسی اور مستند ضابطہ حکومت پیش کیا گیا ہے۔ یہ عظیم الشان تالیف اسلام کا نظام حکومت ہی نہیں پیش کرتی بلکہ نظریۂ سیاست و سلطنت کو بھی منظر عام پر لاتی ہے۔ طرز تحریر زمانۂ حال کے تقاضوں کے عین مطابق ہے

صدیوں سے جو غلط نظریئے اسلام کی طرف منسوب ہو گئے ہیں ان کی تردید کیلئے ایک خاص اسلوب اختیار کیا گیا ہے۔ ہمارے لٹریچر میں یہ پہلی کتاب ہے جو قانونِ قرآن، نبوتؐ، دستور صحابہؓ کے علاوہ اسلام کے علماء اجتماعیات کی بے شمار کتابوں اور عصر حاضر کے نوشتوں کے مطالعہ اور سالہا سال کی عرق ریزی کے بعد سامنے آئی ہے۔ صفحات ۴۶۴۔ بڑی تقطیع۔ قیمت -/۲۲ روپے مجلد اعلیٰ کوالٹی -/۳۰ روپے

نومبر ۱۹۸۳ء

ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی و دینی ماہنامہ

Subs. Rs. 40-00

مرتب

سعید احمد اکبرآبادی

مطبوعات ندوۃ المصنفین دہلی

سنہ ۱۹۳۹ء اسلام میں غلامی کی حقیقت۔ اسلام کا اقتصادی نظام۔ قانون شریعت کے نفاذ کا مسئلہ۔
تعلیمات اسلام اور مسیحی اقوام۔ سوشلزم کی بنیادی حقیقت۔

سنہ ۱۹۴۰ء غلامانِ اسلام۔ اخلاق و فلسفۂ اخلاق۔ فہم قرآن۔ تاریخ ملت حصہ اول "نبی عربی صلعم"۔ صراط مستقیم (انگریزی)

سنہ ۱۹۴۱ء قصص القرآن جلد اول۔ وحی الٰہی۔ جدید بین الاقوامی سیاسی معلومات حصہ اول۔

سنہ ۱۹۴۲ء قصص القرآن جلد دوم۔ اسلام کا اقتصادی نظام (طبع دوم بڑی تقطیع مع ضروری اضافات)
مسلمانوں کا عروج و زوال۔ تاریخ ملت حصہ دوم "خلافتِ راشدہ"۔

سنہ ۱۹۴۳ء مکمل لغات القرآن مع فہرستِ الفاظ جلد اول۔ اسلام کا نظام حکومت۔ سزایہ۔ تاریخ ملت حصہ سوم "خلافتِ بنی امیہ"

سنہ ۱۹۴۴ء قصص القرآن جلد سوم۔ لغات القرآن جلد دوم۔ مسلمانوں کا نظام تعلیم و تربیت (کامل)

سنہ ۱۹۴۵ء قصص القرآن جلد چہارم۔ قرآن اور تصوف۔ اسلام کا اقتصادی نظام (طبع سوم جس میں غیر معمولی اضافے کئے گئے)

سنہ ۱۹۴۶ء ترجمان السنہ جلد اول۔ خلاصہ سفرنامہ ابن بطوطہ۔ جمہوریہ یوگوسلاویہ اور مارشل ٹیٹو۔

سنہ ۱۹۴۷ء مسلمانوں کا نظم مملکت۔ مسلمانوں کا عروج و زوال (طبع دوم جس میں سیکڑوں صفحات کا اضافہ کیا گیا ہے
اور متعدد ابواب بڑھائے گئے ہیں) لغات القرآن جلد سوم۔ حضرت شاہ کلیم اللہ دہلویؒ۔

سنہ ۱۹۴۸ء ترجمان السنہ جلد دوم۔ تاریخ ملت حصہ چہارم "خلافتِ ہسپانیہ"۔ تاریخ ملت حصہ پنجم "خلافتِ عباسیہ اول"

سنہ ۱۹۴۹ء قرونِ وسطیٰ کے مسلمانوں کی علمی خدمات (حکمائے اسلام کے شاندار کارنامے (کامل)
تاریخ ملت حصہ ششم "خلافتِ عباسیہ دوم"۔ بصائر۔

سنہ ۱۹۵۰ء تاریخ ملت حصہ ہفتم "تاریخ مصر و مغربِ اقصیٰ"۔ تدوینِ قرآن۔ اسلام کا نظام مساجد۔
اشاعتِ اسلام، یعنی دنیا میں اسلام کیونکر پھیلا۔

سنہ ۱۹۵۱ء لغات القرآن جلد چہارم۔ عرب اور اسلام۔ تاریخ ملت حصہ ہشتم "خلافتِ عثمانیہ"۔ جارج برنارڈ شا۔

سنہ ۱۹۵۲ء تاریخ اسلام پر ایک طائرانہ نظر۔ فلسفہ کیا ہے؟ جدید بین الاقوامی سیاسی معلومات جلد اول (جس کو
از سر نو مرتب اور سیکڑوں صفحوں کا اضافہ کیا گیا ہے۔ کتابتِ حدیث۔

سنہ ۱۹۵۳ء تاریخ مشائخ چشت۔ قرآن اور تعمیرِ سیرت۔ مسلمانوں کی فرقہ بندیوں کا افسانہ۔

برہان

سالانہ چندہ: چالیس روپے

قیمت فی پرچہ: تین روپے پچاس پیسے

جلد نمبر ۹۱	صفر ۱۴۰۴ھ مطابق نومبر ۱۹۸۳ء	شمارہ نمبر ۵

عمید الرحمٰن عثمانی پرنٹر پبلشر نے اعلیٰ پرنٹنگ پریس دہلی میں طبع کراکر دفتر برہان اردو بازار دہلی سے شائع کیا

نظرات

خواتین اسلام

(۳)

پھر اس پر بھی غور کیجئے کہ اگرچہ قرآن مجید کا خطاب مردوں اور عورتوں دونوں سے یکساں ہے اور اسلام جس طرز زندگی کا داعی ہے اس کی دعوت مرد و زن ہر ایک کے لئے ہے تاہم عورتوں میں انانیت اور خود بینی کی جو خو فطری طور پر ہوتی ہے اس کی وجہ سے بعض خواتین نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی کہ قرآن میں مردوں کا ذکر تو پایا جاتا ہے لیکن عورتوں کا ذکر نہیں پایا جاتا، آخر اس کی وجہ اور سبب کیا ہے؟ یعنی اس کی وجہ کہیں یہ تو نہیں کہ عورتیں مردوں سے کم ہیں اور اس لئے ناقابل التفات ہیں، بعض خواتین کے اس شکایت آمیز استفسار پر سورۂ احزاب کی آیت: ان المسلمین والمسلمات والمومنین والمومنات والقنتین والقنتت ...... اعد اللہ لھم مغفرۃ واجرًا عظیمًا نازل ہوئی، اس آیت کریمہ میں اسلام، ایمان، قنوت (اطاعت گذاری) صدق وصفا، صبر، خشوع، صدقہ وخیرات، روزہ، پاک دامانی اور اللہ کا ذکر، یہ دس صفات بیان کی گئی اور ان میں مردوں اور عورتوں دونوں کو ہم مرتبہ وہم مقام قرار دے کر ان کے لئے مغفرت واجر عظیم کا وعدہ کیا گیا ہے۔

اس آیت کے علاوہ سورۂ التوبہ میں ایک آیت: التائبون العابدون الحامدون

...... الخ ہے جس میں صرف مردوں کے اوصاف بیان کئے گئے ہیں، لیکن سورۃ التحریم کی آیت نمبر ۵: عسیٰ ربہ ان طلقکن ان یبدلہ...... الآیۃ میں صرف عورتوں کے صفات بیان ہوئے ہیں، ان تینوں آیات کو یکجائی طور پر دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ مردوں کے لئے جو اوصاف جن لفظوں سے بیان کئے گئے ہیں وہی اوصاف انھیں الفاظ کے ذریعہ عورتوں کے لئے بھی بیان کئے گئے ہیں، ان صفات کی معنویت پر غور کیا جائے تو اندازہ ہوگا کہ اسلام کی تعلیمات کے مطابق ایک اعلیٰ درجہ کی اور ترقی یافتہ زندگی بسر کرنے کے لئے جو اوصاف و کمالات درکار ہیں، قرآن مجید کے یہ مذکورہ صفات ان پر حاوی اور مشتمل ہیں، ہر ایک صفت پر کلام کرنا یہاں ممکن نہیں ہے، صرف دو وصف: الصابرات السائحات پر مختصراً گفتگو ضروری ہے۔

---

(۱) الصابرات کے معنی ہیں صبر کرنے والی عورتیں، اور صبر کی تعریف ہے:

کف النفس عن المکروہ اوعلی المکروہ یعنی نفس کو ناپسندیدہ امور سے باز رکھنا (یہ قوت شہوی کا کمال ہے) یا نفس کو ناپسندیدہ امور کے پیش آجانے پر قابو میں رکھنا (اس کا تعلق قوت غضبی کی صفت کمال سے ہے) یہ یاد رکھنا چاہئے کہ صبر فقط انفعال نہیں ہے بلکہ فعل بھی ہے، وہ صرف ایک عمل منفی نہیں بلکہ عمل مثبت بھی ہے چنانچہ قرآن مجید میں صابروا کے ساتھ رابطوا یعنی مضبوطی سے جمے رہو کا حکم بھی ہے، اسی بنا پر اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ انسان کو زندگی میں اگر کوئی حادثہ پیش آئے، یہ حادثہ شخصی وانفرادی ہو یا قومی وملی واجتماعی، بہرحال انسان کو ثابت قدم رہ کر اس حادثہ کو برداشت کرنا چاہئے، ساتھ ہی اسے اس حادثہ کو دفع کرنے اور اس کے مکافات کی کوشش کرنی چاہئے، غور کیجئے اس طرح صبر کا دائرۂ عمل کس درجہ وسیع اور ہمہ گیر ہوجاتا ہے۔

---

(۲) السائحات: اس لفظ کا مادۂ اشتقاق سیاح وسیاحت ہے جس کے معنی ہیں: ز
میں گھومنا اور سیر کرنا، اس بنا پر ہمارے نزدیک اس لفظ کے معنی ہوئے، سیاحت کرنے و
عورتیں، مفسرین نے عام طور پر السائحون اور السائحات کا ترجمہ الصائمون و الص
"روزہ دار مرد اور عورتیں" کیا ہے، لیکن ہم کو اس سے اختلاف ہے، در حقیقت مفسرین
اس ترجمہ کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ جیسا کہ لفظ سیاحت کے ماتحت لسان العرب میں
لکھا ہے، جس طرح ہمارے ملک میں سادھو اور جوگی پوجا پاٹ کی غرض سے قریہ بق
گاؤں گاؤں پھرتے ہیں اسی طرح عرب میں کچھ لوگ تھے جو شہروں کی آبادی سے دور جنگل
اور ویرانوں میں گھومتے پھرتے رہتے اور عبادت کرتے رہتے تھے، عربی میں ان کو سا
اور ان کے اس عمل کو سیاحت کہا جاتا تھا، چونکہ سیاحت، اس معنی میں رہبانیت
کی ہی ایک صورت تھی اس بنا پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رہبانیت کی طرح
لاسیاحۃ فی الاسلام فرما کر سیاحت کو بھی خارج از اسلام قرار دیا اور ممنو
فرمایا۔

ہماری گزارش یہ ہے کہ لفظ سیاحت جس سے سائح اور سائحہ مشتق ہیں اس کے معن
وضع لغوی کے اعتبار سے الذھاب یعنی چلنا پھرنا ہیں، اور سائح وسائحہ کے معن
صائم وصائمہ کے لفظ کے حقیقی معنی نہیں بلکہ مجازی اور التزامی ہیں، اب سوال یہ
کہ روزہ کے لئے قرآن مجید میں ہر جگہ صوم کا لفظ استعمال کیا گیا ہے اور خود مذکورۂ بال
آیات میں سے ایک آیت میں الصائمون والصائمات مذکور ہے تو آخر پھر کیا
ضرورت ہے جس کی وجہ سے لفظ کے حقیقی معنی کو ترک کر کے اس کے مجازی او
التزامی معنی مراد لئے جائیں۔ قرآن مجید میں خود یہ لفظ مطلق سیاحت کرنے کے معن
میں استعمال ہوا ہے۔ ارشاد ہوا: فسیحوا فی الارض تم زمین میں گھومو اور پھرو۔

دراصل ہمارے ارباب تفسیر نے اس امر کو محسوس نہیں کیا کہ اسلام ایسے مذہب میں جو عالمگیر ہے اور دنیا کی سب قوموں کے لئے ہے، اس میں دین کے نہایت وسیع مفہوم کے اعتبار سے سیاحت (TOURISM ، TRAVEL) کس درجہ اہم اور ضروری چیز ہے! بعض مفسرین نے عجیب تماشا کیا ہے، مردوں کے معاملہ میں تو سائحون کا ترجمہ المجاھدون فی سبیل اللہ کر دیا ہے مگر چونکہ عورت پر جہاد فرض نہیں ہے اس لئے سائحات کا ترجمہ صائمات کر گئے ہیں، حالانکہ حق یہ ہے کہ ایک مسلمان کی پوری زندگی اگر وہ اللہ کے احکام کے ماتحت ہو، سرتاسر دین کا جز اور عبادت ہے، چنانچہ تجارت اور کاروبار کی غرض سے ہو یا علم و ہنر حاصل کرنے کی نیت سے یا تاریخی، جغرافیائی اور معاشرتی معلومات میں اضافہ کرنے اور صحت و تندرستی کے ارادہ سے ہو، سیاحت کی یہ سب قسمیں بھی اسلامی شریعت میں مستحسن اور مطلوب و محمود ہیں، چنانچہ سورۃ الجمعۃ کی ایک آیت میں ارشاد ہوا: فاذا قضیت الصلوۃ فانتشروا فی الارض وابتغوا من فضل اللہ: جب نماز ختم ہو جائے تو اب تم اللہ کی زمین میں پھیل جاؤ اور اپنا کاروبار کرو (جو اللہ کا فضل ہے) اسی طرح حکمت یعنی علم و ہنر کو مومن کی گم شدہ اونٹنی قرار دے کر حکم دیا گیا ہے کہ جہاں کہیں ملے وہاں سے اس کو حاصل کیا جائے، علاوہ ازیں قرآن مجید میں ایک مقام پر سیر و سیاحت کو عبرت پذیری اور سبق آموزی کا ذریعہ بتا کر اس کا حکم دیا گیا ہے، ارشاد ہوا: قل سیروا فی الارض ثم انظروا کیف کان عاقبۃ المکذبین (الانعام) اسی مضمون کی ایک آیت سورۂ نحل میں بھی ہے، پھر ایک آیت میں فرمایا گیا کہ سیر و سیاحت سے دلوں میں بیداری اور علم و تجربہ حاصل ہوتے ہیں، ارشاد ہوا: افلم یسیروا فی الارض فتکون لھم قلوب یعقلون بھا او اذان یسمعون بھا (الحج) کیا یہ لوگ زمین میں گھومتے پھرتے نہیں ہیں، اگر وہ ایسا کرتے تو ان کے پاس

قلب بیدار یا گوش شنوا ہوتے۔

اب ان آیات کے ساتھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی: "زمین میرے لئے سجدہ گاہ اور پاک بنائی گئی ہے" بھی پیش نظر رکھا جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ شریعت اسلام میں سیر و سیاحت، بشرطیکہ وہ ایک وسیع معنی میں فی سبیل اللہ ہو، وہ بھی از قسم عبادات ہے، اس بنا پر ہماری قطعی رائے ہے کہ السائحون اور السائحات کے معنی سیر و سیاحت کرنے والے مرد اور سیر و سیاحت کرنے والی عورتیں، نہ کہ صائمین اور صائمات چنانچہ امام راغب اصفہانی (مفردات لفظ سیاح) لکھتے ہیں: بعض حضرات کی رائے میں سائحون سے وہ لوگ مراد ہیں جو قرآن مجید کی آیت: افلم یسیروا فی الارض فتکون لھم قلوب..... الآیۃ کے اقتضا کو پورا کرتے ہیں۔

اب غور کیجئے صبر کی صفت کا تعلق انفرادی یا اجتماعی زندگی کے ہر شعبہ سے ہے اور اسی طرح سیر و سیاحت علم، تجربہ، عبرت و نصیحت حاصل کرنے کا ذریعہ ہے اور قرآن مجید میں صفات دہ گانہ کے ساتھ عورتوں اور مردوں، دونوں کو ان ہر دو صفات میں بھی برابر قرار دیا گیا ہے اس سے ثابت ہوا کہ از روئے تعلیمات اسلام عورت، ہر شعبۂ زندگی میں، بجز چند امور کے جن میں عورت کی صنفی خصوصیات مانع ہیں، مرد کے ساتھ برابر کی شریک و سہیم ہے۔

خواجہ میر درد کے نظریۂ وحدت الوجود

وحدت الشہود کا ایک تحقیقی جائزہ

ڈاکٹر محمد عمر۔ ریڈر شعبۂ تاریخ۔ مسلم یونیورسٹی علیگڑھ

پس منظر۔ تصوف کا نظریاتی ارتقاء:

سولہویں صدی میں تصوف کے اعلیٰ اصولوں میں صوفیائے خام یا صوفیائے سو کے ہاتھوں زوال اور انحطاط کے اثرات رونما ہونے لگے تھے اور بالخصوص ان صوفیائے کرام کی وجہ سے جو نظریۂ وحدت الوجود کے پیرو تھے۔ مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی نے اپنے کئی مکتوب میں ان صوفیائے خام پر سخت نکتہ چینی کی ہے۔ ایک مکتوب میں لکھتے ہیں:

"بعض صوفی باوجودیکہ ریاضتوں اور مجاہدوں کے' درست عقیدہ نہیں رکھتے اور وہ جمال ان میں نہیں پایا جاتا"[۱]

اپنے ایک مرید اور خلیفہ شیخ نظام تھانیسری کو انھوں نے لکھا تھا:

"بعض معتبر آدمیوں نے بیان کیا ہے کہ آپ کے بعض خلفاء کو ان کے مرید سجدہ کرتے ہیں' اور زمین بوس پر اکتفا نہیں کرتے۔ اس فعل کی برائی آفتاب سے زیادہ روشن ہے۔ ان کو اس بات سے منع کریں اور بڑی تاکید کریں۔ کیوں کہ اس قسم کے فعلوں سے بچنا ہر ایک آدمی کے لیے ضروری ہے' خاص کر اس شخص کے لیے جو

---

[۱] مکتوبات امام ربانی۔ جلد اول۔ م۔ ۸۔ ص: ۱۰-۱۲

خلقِ خدا کا مقتدا اور پیشوا بنا ہوا ہے۔" ؎۱

مجدد صاحب نے فلسفۂ وحدت الوجود کی بھی تردید کی ہے اور اس کے بارے میں اپنی رائے اِن الفاظ میں بیان کی ہے:

"انبیائے علیہم الصلوٰۃ والسلام نے وحدت الوجود کی طرف دعوت نہیں دی ہے بلکہ ان کی دعوت وحدتِ معبود کی طرف ہے۔ اگر صوفیہ وجودیہ ماسوا کو غیریت کے طریق پر نہ بھی جانیں تو بھی شرک دفع نہیں کر سکتے کیونکہ ماسوا۔ سوا ہی جانیں یا نہ جانیں۔" ؎۲

تصوف میں نظریاتی بحث کی ابتداء لفظ توحید سے ہوتی ہے جس کی تعبیر بزرگوں نے اپنے اپنے خیالات کی رو سے کی ہے۔ میر عبدالواحد بلگرامی (متوفی ۱۶۰۸ء) نے سبع سنابل میں توحید موضوع پر علیحدہ ایک باب قائم کیا ہے اور قرآن اور حدیث کی روشنی میں توحید کے معنی کے بیان میں سیر حاصل بحث کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ توحید کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات واحد (ایک) ہے اور توحید معرفت کی رُو سے اسے ایک ہی جاننا چاہیے۔ یعنی ہر سمت میں اسی ایک کو جلوہ فرما دیکھنا چاہیے۔ اللہ تعالیٰ واحدِ حقیقی کی حیثیت رکھتا ہے نہ کہ واحد عددی کی۔ کیوں کہ واحد عددی حصول میں قابلِ تقسیم ہوتا ہے جب کہ واحد حقیقی تجزّی اور تبعیض سے مبرّا اور پاک ہے۔ جب کہ واحد عددی جملہ اعداد سے منتسب ہوتا ہے۔ لہذا واحد حقیقی کو اعداد سے کسی قسم کی نسبت نہیں ہوتی۔ وہ قدیم ہے اور کائنات اور جملہ اشیائے کائنات حادث ہیں، اس لیے قدیم کا حادث میں حلول ہونا ممکن نہیں ہے۔ ؎۳

؎۱ مکتوباتِ امام ربانی۔ جلد اول۔ م ۲۹۰، ص: ۲۷۔

؎۲ ایضاً .... جلد اول، م ۲۷۲، ص: ۳۴۰ - ۳۵۱۔

؎۳ تفصیلی مطالعہ کے لیے ملاحظہ ہو۔ سبع سنابل۔ ص: ۵-۶، ۱۴۹ - ۱۷۵۔

نظریہ توحید ہی سے فلسفۂ وحدت الوجود کا ارتقا ہوا ہے اس لیے اس موقع پر اس فلسفے کے بارے میں مجملاً گفتگو کرنا غیر مناسب نہ ہوگا۔ کیوں کہ آگے چل کر ہمیں اس بات کا جائزہ لینا ہے کہ توحید کے نظریاتی ارتقا میں خواجہ میر دردؔ نے کیا اضافہ کیا؟ اور اس نظریاتی نزاع کو دور کرنے میں وہ کس حد تک کامیاب ہوتے۔؟

فلسفۂ وحدت الوجود کی اشاعت شیخ محی الدین بن عربی نے کی تھی اور انھوں نے اپنی تصانیف فصوص الحکم اور فتوحات مکیہ میں اس موضوع پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ اس لحاظ سے اس فلسفے کے وہ سب سے بڑے شارح مانے جاتے ہیں۔ ابن عربی نے اس نظریہ کو قرآن کی بنیاد پر تشکیل دینے کی کوشش کی ہے اور اپنے بیان کے ثبوت میں قرآنی آیتیں نقل کی ہیں۔ ان کے نظریہ کا خلاصہ یہ ہے:

(۱) عقیدۂ توحید اسلام کا بنیادی عقیدہ ہے۔ اس لیے ذاتِ حق ہی موجود ہے یعنی وہی موجود بالذات ہے اور دوسرے تمام وجود ممکن الوجود ہیں۔

(۲) ذاتِ خداوندی سے ذات وصفات کو الگ نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ خود وجود بھی عینِ ذاتِ حق ہے۔ اس سے الگ نہیں ہے یعنی جہاں تک خدا کی ذات کا سوال ہے وہاں ذات اور وجود کا مفہوم ایک ہی ہے۔ اور یہ وجود حقیقی ہر حالت اور ہر صورت میں مخلوق کے ساتھ ہے۔ وہی اوّل ہے اور وہی آخر ہے۔ وہی ظاہر ہے وہی باطن ہے۔

(۳) حق تعالیٰ صورِ علمیہ کے ساتھ ہے۔ وجود مطلق معروض ہے اور صورِ علمیہ اعراض ہیں۔ اس لحاظ سے حق تعالیٰ ہی تمام حقیقت کا مادہ اور خالق ہے اور ظہور وجود سے پہلے یہ صور یہ علمیہ معدوم تھے، مگر معدوم اضافی۔ کیونکہ اپنے وجود سے پہلے بھی یہ معلوماتِ حق کی صورت میں موجود تھے۔ اس طرح عالم کا وجود بھی اضافی ہے اور عدم بھی۔ لہٰذا جب حق تعالیٰ کے نور نے ان پر اپنا پر تو ڈالا تو اشیاء اس کے وجود سے موجود اور اس کے نور سے منور ہوگئیں۔ خدا کے ظہور یا تجلّی کے بغیر کائنات کا وجود ممکن نہیں ہے اور بغیر صورِ علمیہ اور خلق کے اللہ کا ظہور یا تجلّی ممکن نہیں ہے۔ اور

حق کا ظہور اشیاء کی صورتوں میں پایا جاتا ہے۔

۴۔ ابن عربی کا نظریہ تخلیق یہ ہے کہ وجود ایک ہے۔ تمام کائنات اس کی مظہر ہے۔ اس طرح اللہ تعالیٰ اور عالم میں عینیت پائی جاتی ہے۔ کیونکہ عالم، صفاتِ خداوندی کی تجلی ہے اور صفات وذات میں عینیت ہے۔

۵۔ اعیانِ ثابتہ وجودِ حق کا آئینہ ہیں اور عالمِ خارجی عکس یا ظل ہے مگر عالم بھی اصل ہی کی نمود ہے۔ اس لیے غیر حقیقی نہیں۔

۶۔ جس طرح اللہ تعالیٰ اور عالم ایک دوسرے کے عین ہیں، اُسی طرح اللہ تعالیٰ اور انسان بھی ایک دوسرے کی عین ہیں۔

۷۔ ابنِ عربی کثرت کو بھی حقیقت قرار دیتے ہیں۔

۸۔ ابن عربی کے ہاں فنا کا تصور یہ ہے کہ انسان اپنی ذات کو ذاتِ حق میں فنا کر دے اور خدا کے سوا اسے کسی شے کا علم وشعور باقی نہ رہے۔

محولہ بالا نکات کی روشنی میں ابنِ عربی نے فلسفۂ وحدت الوجود کی تشکیل کی تھی۔ اس نظریۂ وحدت الوجود کی موافقت اور مخالفت بھی ہوئی اور ہندوستان کے باہر بھی اس نظریہ کی مخالفت ہوئی۔ علاء الدین سمنانی (متوفی ۱۳۳۶ء) نے فلسفۂ وحدت الوجود کی تردید کی اور انھوں نے اس نظریہ کے برخلاف نظریہ وحدۃ الشہود پیش کیا۔

سلطان فیروز شاہ تغلق (۱۳۵۱ھ — ۱۳۸۸ء) کے عہد میں ہندوستان کے صوفیائے کرام نے فلسفۂ وحدت الوجود میں دلچسپی لینا شروع کر دیا تھا۔ اور اس فلسفہ کی ترویج میں شیخ شرف الدین یحییٰ منیری نے قابلِ تحسین کام کیا تھا۔ جس کے دوررس نتائج برآمد ہوئے۔ سلطان فیروز شاہ تغلق نے احمد بہاری نامی صوفی کو اس لیے قتل کر وا دیا تھا کہ اس کے مرید فلسفۂ وحدت الوجود کی رو سے اُسے خدا سمجھتے تھے اور وہ انا الحق کا نعرہ بلند کیا کرتا تھا اور اس کی تردید کیا کرتے تھے: "توئی، توئی"[۱]

---

[۱] مکتوبات فیروز شاہی۔ ص: ۷.

پندرھویں اور سولھویں صدیوں میں ہندوستانی تصوف بڑی حد تک | مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی کا فلسفۂ وحدت الشہود

فلسفۂ وحدت الوجود سے متاثر تھا۔ نقشبندی سلسلے کے اکثر اکابر ابتدا میں وحدت الوجودی مسلک کے پیرو تھے۔ خواجہ باقی باللہ بھی اس نظریہ کے قائل تھے لیکن کہا جاتا ہے کہ اپنی وفات سے چند دنوں پہلے انھوں نے اس عقیدہ کو ترک کر دیا تھا۔ شیخ عبدالحق محدث لکھتے ہیں: [1]

"مرض الموت سے ایک ہفتہ پہلے حضرت قدس سرہٗ نے فرمایا۔ کہ مجھے عین الیقین سے معلوم ہو گیا ہے کہ توحید وجودی ایک تنگ کوچہ ہے اور شاہ راہ دیگر ہے۔ اس سے پہلے بھی جانتا تھا مگر اب ایک قسم کا یقین سا حاصل ہو گیا ہے۔"

مجدد الف ثانی کے والد شیخ عبدالاحد بھی وحدت الوجودی مشرب کے پیرو تھے۔ بذاتِ خود ابتدا میں شیخ احمد سرہندی بھی اسی نظریہ کے قائل تھے اور انھوں نے خود ہی اس حقیقت کا اعتراف کیا ہے [2]

"فقیر کا اعتقاد لڑکپن سے اہل توحید کا مشرب تھا اور فقیر کے والد بزرگوار بظاہر اسی مشرب سے تعلق رکھتے تھے ..... ان کا اشتغال ہمیشہ اسی طریق پر رہا۔ اس فقیر کو اس مشرب سے از روئے علم بہت فائدہ اور بڑی لذّت حاصل ہوئی تھی۔"

مجدد الف ثانی نے وحدت الوجودی عقیدہ کی وضاحت اپنے کئی مکتوبات میں کی ہے اور لکھتے ہیں کہ اس فلسفہ کے ذریعہ "ہمہ اوست" کا نظریہ سامنے آیا یعنی عالم اور جملہ موجودات و افعال و آثار و صفات سب کچھ عین حق سبحانہ تعالیٰ ہے بلکہ سب کچھ وہی ذاتِ حقّانی ہے۔ یہ توحید حقیقی ہے، معرفت اور حقیقت یہی ہے [3]

---

[1] مکتوباتِ امام ربّانی۔ جلد اول۔ م، ۴۳: ص: ۵۹

[2] ایضاً۔ جلد اول، م: ۳۱، ص: ۴۱ نیز م۔ ۴۳، ص: ۵۹

[3] مکتوبات امام ربانی۔ جلد دوم۔ م: ۱: ص: ۴ - ۶

شیخ عبدالحق محدث دہلوی کے والد بزرگوار مولانا سیف الدین (متوفی ۱۵۸۲ء) شیخ امان اللہ پانی پتی (متوفی ۱۵۵۰ء) کے مرید تھے جو فلسفۂ وحدت الوجود پر کامل دسترس رکھتے تھے[1] اس لیے مولانا سیف الدین بھی اسی مشرب کے پیرو ہو گئے تھے۔ جس زمانے میں شیخ محدث حج بیت اللہ سے واپس ہندوستان آئے تو انھوں نے یہ دیکھا کہ مجدد الف ثانی بڑی شدت سے وحدت الوجودی فلسفے کی تردید اور مخالفت کر رہے تھے۔ لہذا ان حالات کے پیش نظر شیخ محدث نے اعتدال کا راستہ اپنایا۔ انھوں نے نہ تو ابن عربی کے نظریے کی تردید ہی کی اور نہ ہی انھوں نے ان کی کتابوں کا درس دیا۔ شیخ محدث نے اپنے استاذ شیخ عبدالوہاب متقی[2] کا درمیانی مسلک اختیار کیا۔ وہ کہا کرتے تھے کہ شیخ اکبر کی تصانیف میں زہر بھی ہے اور قند بھی۔ جو شخص ان دونوں میں تمیز کر سکے وہ ان تصانیف کا ضرور مطالعہ کرے۔[3] شیخ امان اللہ پانی پتی کے دوسرے ایک مرید شیخ تاج الدین ولد شیخ زکریا اجودھنی دہلوی، جو صوفیا میں "تاج العارفین کے لقب سے مشہور تھے" وحدت الوجودی فلسفے کے پیرو تھے۔ ملا عبدالقادر بدایونی نے شیخ تاج الدین پر نکتہ چینی کی ہے اور لکھا ہے کہ انھوں نے وحدت الوجود کا فلسفہ اکبر بادشاہ (۱۵۵۶ء - ۱۶۰۶ء) کے ذہن نشین کر دیا تھا۔ اس لیے "تصوف کے ان نظریات کا بھی

---

[1] شیخ امان اللہ پانی پتی کے بارے میں شیخ محدث لکھتے ہیں وہ وحدت الوجود کے فلسفہ پر اعتقاد رکھنے والے صوفیائے کرام میں تھے۔ ابن عربی قدس سرہٗ کے تابعین میں تھے۔ اس طبقہ کے علم میں اعلیٰ اور بلند مرتبہ رکھتے تھے۔ مسئلۂ وحدت الوجود پر بڑی شافی تقریر کرتے تھے اور اسرار توحید کو کھلم کھلا بیان کرتے تھے"۔ اخبار الاخیار (اردو ترجمہ)۔ ص: ۴۳۰

[2] شیخ عبدالوہاب متقی کتب حقائق و توحید مثلاً فصوص الحکم وغیرہ کے بارے میں خاموشی اختیار کیا کرتے تھے، نہ تو اس قسم کی کتابیں پڑھاتے اور نہ ہی ان کی ممانعت کرتے تھے۔ اخبار الاخیار۔ ص: ۵۵۴-۵۵۹

[3] حیات شیخ عبدالحق محدث دہلوی۔ ص۔ ۲۹۶۔

اکبر کے ذہنی فتور اور احکام شریعت سے اس کی بیزاری میں بہت بڑا دخل تھا۔"[۱]

مجملاً سولھویں صدی میں صوفیائے کرام کی ایک جماعت فلسفۂ وحدت الوجود کی ترویج و اشاعت میں مبالغہ سے کام لے رہی تھی اور اس کام کو بڑا کمال سمجھتی تھی۔ اپنے خیالی معنوں کے مطابق متقدمین مشائخ کے اقوال کی تاویل کرتے تھے۔ مجدد الف ثانی نے ایسے دنیا پرست صوفیا پر سخت نکتہ چینی کی ہے، فرماتے ہیں:

"اس زمانے میں اکثر بعض لوگوں نے تقلیداً اور بعض لوگوں نے مجرد علم سے اور بعضوں نے اجمالی طور پر اور ذوق کے ملنے سے اور بعضوں نے الحاد اور زندقہ سے توحید وجودی کا دامن پکڑ لیا ہے۔ اور سب کچھ حق سے جانتے ہیں، بلکہ حق ہی جانتے ہیں اور اپنی گردنوں کو شرعی تکلیف کی رسی سے بالکل نکالتے جاتے ہیں۔ اور احکام شرعیہ کے بجالانے میں سستی کرتے ہیں۔ طریقت اور شریعت ایک دوسرے کا عین ہیں اور بال بھر ان کے درمیان فرق نہیں ہے۔ فرق صرف اجمالی اور تفصیلی اور استدلالی اور کشف کا ہے۔ جو کچھ شریعت کے خلاف ہے وہ مردود ہے۔"[۲]

قادری سلسلہ کے صوفیائے کرام کا عقیدہ، فلسفۂ وحدت الوجود پر تھا سولھویں اور سترھویں صدی میں میاں میر اور ملّا شاہ بدخشی نے اس نظریے کو بڑا عروج دیا اور ان کے خلفاء اور مریدین بھی اسی نظریے کے پیرو تھے۔[۳] دارا شکوہ بھی اسی فلسفے کے زیر اثر تھا۔

---

[۱] منتخب التواریخ۔ جلد دوم۔ ص ۲۵۸ - ۲۵۹۔

[۲] مکتوبات امام ربانی۔ جلد اول، م۔ ۴۳، ص: ۵۹۔

[۳] سکینۃ الاولیاء۔ ص: ۲۳۸ - ۲۴۰، ۲۰۵ - ۲۰۸، ۲۰۹ - ۲۱۱، ۶۷ - ۶۹، ۵۶ - ۵۷، ۱۶۶، ۱۸۸، ۱۹۳۔
میاں میر کے خلفاء بالخصوص شیخ محمد لاہوری۔ ملا خواجہ بہاری، میاں ابو المعالی وحدت الوجودی عقیدہ رکھتے تھے اور آخر الذکر شریعت کی پابندی میں تساہل برتتے تھے اس لیے میاں میر ان سے آزردہ خاطر رہا کرتے تھے۔ برائے تفصیل ملاحظہ ہو، سکینۃ الاولیاء ص: ۲۰۹ - ۲۱۱، ۲۰۵ - ۲۰۸، ۲۲۰، ۲۳۴ - ۲۳۴۔

ملا عبدالقادر بدایونی کی تصنیف "منتخب التواریخ" کا اگر بغور مطالعہ کیا جائے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اکبری عہد میں مذہب اسلام کی مٹی پلید کی جارہی تھی اور وحدت الوجود کے فلسفہ کو آلۂ کار بناکر تمام مذاہب میں یکسانیت و ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی جارہی تھی۔ چوں کہ یہ سب کچھ بادشاہ کی سرپرستی میں ہورہا تھا اس لیے اسلامی ماحول پراگندگی کے گرداب میں آگیا تھا اور ایسا محسوس ہوتا ہے کہ گویا بحیثیت مذہب اسلام کی کوئی وقعت نہ رہی تھی۔ اکبری دربار میں علماء و فقہاء کی تضحیک کی جاتی تھی اور انھیں ادنیٰ خاندانوں اور پیشہ وروں میں شمار کیا جاتا تھا۔ اسلامی قوانین پر عمل نہ کیا جاتا تھا۔ اور علماء کی مدد معاش زمینوں میں تخفیف کردی گئی تھی۔ مدرسوں میں رونق باقی نہ رہی تھی۔ غیر اسلامی تہوار بڑی دھوم دھام سے دربار میں منائے جاتے تھے۔ مسجدیں ویران تھیں اور بعض علاقوں میں بالخصوص پنجاب میں انھیں گرادیا گیا تھا۔ ایسا محسوس ہوتا تھا گویا کفر کا بول بالا ہے اور اسلام پستی کی طرف مائل ہے۔ ان حالات کے پیش نظر مجدّد الف ثانی نے وحدت الوجودی نظریے کی پرزور الفاظ میں تردید کی اور اس کے مقابلے میں وحدت الشہود کے نظریے پر زور دیا۔ طوالت کی وجہ سے مجدّد صاحب کی ان نکتہ چینیوں پر یہاں تفصیلی بحث ممکن نہیں ہے جو انھوں نے ابن عربی کے نظریہ وحدت الوجود پر کی تھیں۔ انھوں نے وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے نظریات کے فرق کے بارے میں بڑی تفصیل سے بحث کی ہے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ وحدت الوجود کا نظریہ قرآن و حدیث کی رو سے درست نہیں ہے بلکہ وحدت الشہود کا نظریہ درست ہے۔ ذیلی سطور میں مجدّد صاحب ان دونوں نظریات کی وضاحت یوں بیان کرتے ہیں:

"توحید شہودی ایک کو دیکھنا ہے، یعنی سالک کو ایک کے سوا کچھ اور مشہود نہیں ہوتا اور توحید وجودی، ایک کو موجود جاننا اور اس کے غیر کو نابود سمجھنا اور غیر کو معدوم جاننے کے باوجود اس کا ایک مظہر اور جلوہ گاہ خیال کرنا ہے۔ پس توحید وجودی علم الیقین کی قسم سے ہے اور توحید شہودی عین الیقین کی قسم سے ہے۔ توحید شہودی اس راہ کی ضرورت سے ہے کیونکہ فنا اس کے بغیر ثابت نہیں ہوتی اور

مرتبہ عین الیقین اس کے سوا میسر نہیں ہوتا، کیوں کہ اس میں ایک کو غلبہ کے ساتھ دیکھنا۔ اس کے سوا کے نہ دیکھنے کو مستلزم ہے۔ برخلاف توحید وجودی کے کہ وہ ایسی نہیں ہے یعنی ضروری نہیں ہے کیونکہ علم الیقین بغیر اس معرفت کے حاصل ہے کیونکہ علم الیقین اس کے ماسوا کے علم کی نفی کی مستلزم ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ اس ایک کے علم کا غلبہ اس کے ماسوا کے علم کی نفی کو مستلزم ہے۔ مثلاً ایک شخص کو آفتاب کے وجود کا علم حاصل ہو گیا ہے تو اس یقین کا غلبہ اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ ستاروں کو اس وقت نیست و نابود جانے لیکن جب آفتاب کو دیکھے گا تو اس وقت ستاروں کو نہ دیکھے گا اور آفتاب کے سوا اس کو کچھ نظر نہ آئے گا، اور اس وقت بھی جب کہ ستاروں کو نہیں دیکھتا وہ جانتا ہے کہ ستارے نیست و نابود نہیں ہیں۔ بلکہ وہ یہ جانتا ہے کہ ستارے موجود ہیں اور سورج کی روشنی میں مغلوب ہیں اور یہ شخص اُن لوگوں کے ساتھ جو اس وقت ستاروں کے وجود کی نفی کرتے ہیں، انکار کے مقام پر ہے۔ اور وہ جانتا ہے کہ یہ معرفت صحیح نہیں ہے۔ لہذا توحید وجودی، جس میں ماسوائے ذاتِ حق کی نفی ہے عقل و شرع کے مخالف ہے۔ برخلاف اس کے توحید شہودی کے دیکھنے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ مثلاً: آفتاب کے طلوع ہونے کے وقت ستاروں کی نفی کرنا، ان کو معدوم سمجھنا، خلافِ واقع ہے۔ لیکن ستاروں کو اس وقت نہ دیکھنا، کچھ مخالف نہیں ہے۔ بلکہ وہ نہ دیکھنا بھی آفتاب کی روشنی کے غلبہ اور دیکھنے والے کی کمزوری کے باعث ہے۔ اگر دیکھنے والے کی آنکھ اسی آفتاب کی روشنی سے روشن ہو جائے اور قوت پیدا کرے تو ستاروں کو آفتاب سے جدا دیکھے گا۔ اور یہ دیکھنا حق الیقین ہے۔"[1]

---

[1] مکتوباتِ امامِ ربانی جلد اول، م، ۴۳، ص: ۵۷-۶۰ (باقی اگلے صفحہ پر)

مجدّد صاحب نے یہ بھی خیال ظاہر کیا ہے کہ منصور حلاج کے نظریہ "انا الحق" اور بایزید بسطامی کے فلسفہ "سبحانی ما اعظم شانی" کو بھی توحید شہودی پر محمول کرنا چاہیے۔ اور اس طرح ان دونوں نظریوں کے جھگڑے کو دور کر دینا چاہیے[1]

اس طرح صوفیائے کرام کی جماعت نظریاتی لحاظ سے دو منضبط گروہوں میں منقسم ہو گئی تھی اور ایک جماعت نے وحدت الوجودی اور دوسری نے وحدت الشہودی مسلک اختیار کر لیا تھا اور ہر ایک جماعت اپنے ہی مسلک کی سختی سے پابند تھی اور دوسرے مسلک کو بالکل فراموش کر دیا تھا۔ ہر ایک جماعت لوگوں کو اپنے مسلک اور مشرب کی طرف دعوت دیتی تھی۔ لہذا اٹھارھویں صدی میں وحدت الوجودی اور وحدت الشہودی دو جماعتیں اپنا کام کر رہی تھیں اور یہ دونوں جماعتیں پُر زور طریقے پر ایک دوسرے کے نظریوں کی تردید میں سرگرم تھیں۔ اس لیے ان دونوں جماعتوں کے باہمی تعلقات بڑی حد تک کشیدہ ہو گئے تھے اور ان میں مناظروں کا بازار گرم تھا۔ شاہ ولی اللہ نے مشائخ وقت کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا تھا۔

"اے وہ لوگو جو اپنے آباؤ اجداد کے رسوم بغیر کسی حق کے پکڑے ہو یعنی گذشتہ بزرگانِ دین کی اولاد میں ہو، میرا آپ سے سوال ہے کہ آپ لوگوں کو کیا ہو گیا ہے کہ ٹکڑیوں ٹکڑیوں، ٹولیوں ٹولیوں میں آپ بٹ گئے ہیں، ہر ایک اپنے اپنے راگ اور اپنی اپنی منڈلی میں الاپ رہا ہے؛ اور جس طریقہ کو اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول

(بقیہ حاشیہ ص) مجدّد صاحب نے ظلیت کا نظریہ بھی پیش کیا ہے اور ممکنات کو عدم اور وجودِ ظلی سے تعبیر کیا ہے۔

وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے بارے میں مجدّد صاحب نے اپنے کئی مکتوبات میں بحث کی ہے۔

[1] مکتوبات امام ربانی۔ جلد اول، م ۱۰۴، ص: ۵۸۔ اسی زمانے میں شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے وحدت الوجود کے موضوع پر رسالۂ وجودیہ لکھا تھا۔

محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ سے نازل فرمایا تھا اور محض اپنے لطف وکرم سے جس راہ کی طرف رہنمائی کی تھی، اُسے چھوڑ کر تم میں ایک مستقل پیشوا بنا ہوا ہے۔ اور لوگوں کو اس کی طرف بلا رہا ہے۔ اپنی جگہ اپنے کو راہ یافتہ اور رہنما ٹھہرائے ہوئے ہیں۔ حالانکہ دراصل وہ خود گم کردہ راہ اور دوسروں کو بھٹکا رہے ہیں۔ ہم ایسے لوگوں کو قطعاً پسند نہیں کرتے جو لوگوں کو محض اس لیے مرید کرتے ہیں تاکہ ان سے ٹکے وصول کریں، وہ لوگ ایک علم شریف کو سیکھ کر دنیا بٹورتے ہیں کیونکہ جب تک اہل دین کی شکل وشباہت اور طرز وانداز وہ نہ اختیار کریں گے دنیا حاصل نہیں ہو سکتی۔"

"اور نہ میں ان لوگوں سے راضی ہوں جو سوائے اللہ ورسول کے اپنی طرف لوگوں کو بلاتے ہیں اور اپنی مرضی کی پابندی کا لوگوں کو حکم دیتے ہیں۔ یہ لوگ بٹ مار اور راہ گیر ہیں، ان کا شمار دجالوں کذابوں، فتانوں اور اُن لوگوں میں ہے جو خود فتنہ اور آزمائش کے شکار ہیں۔"[1]

قرونِ وسطیٰ کے عوام وخواص، صوفیائے کرام سے بڑی عقیدت رکھتے تھے اور ان کے دستِ مبارک پر بیعت ہوتے اور انھیں اپنا مشکل کشا اور شفیع خیال کیا کرتے تھے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سلوک کی منازل طے کیے بنا بہت سے دنیا دار لوگوں نے صوفیائے کرام کا گیروا لباس زیب تن کر لیا۔ اور عام جاہل مسلمانوں کو اپنی طرف بلانا شروع کر دیا اور ان سے مالی منفعت حاصل کرنے لگے۔ اٹھارھویں صدی میں صوفیاء کے سلسلوں نے ایک پیشے کی صورت اختیار کر لی تھی اور سجادہ نشینی موروثی بن گئی تھی اور بالخصوص ان خانقاہوں میں جہاں بادشاہوں نے جاگیریں دی تھیں۔ بلا یہ دیکھے کہ ماسبق صوفی کے بیٹے میں سجادہ نشیں ہونے کی صلاحیت تھی یا نہیں، ان کے بیٹے کو بالعموم اور بڑے بیٹے کو بالخصوص سجادہ نشیں بنا دیا جاتا تھا۔ لہٰذا اٹھارھویں صدی میں

---

[1] الفرقان۔ شاہ ولی اللہ نمبر۔ ص: ۱۳۶ - ۱۳۷۔

سجادہ نشینی کے جھگڑوں کی اکثر مثالیں ملتی ہیں۔ اس دور میں قبر پرستی اعلیٰ پیمانے پر تھی اور عوام و خواص دور دراز کے سفر طے کرکے بزرگوں کے مزاروں پر زیارت کے لیے جایا کرتے تھے[1]۔ مرزا قتیل نے لکھا ہے:

"ہندوستان میں یہ مثل مشہور ہے کہ اگر رذیلوں اور اجلافوں کا مال پیر نہ کھائیں تو یہ لوگ شرفاء کو حقارت کی نظر سے دیکھیں گے اور انھیں خاطر میں نہ لائیں گے۔ ان فرقوں کے لوگ سال بھر میں جو کچھ کماتے ہیں وہ سارا مکھن پور، بنگاہ اور بہرائچ میں صرف ہوجاتا ہے"[2]

انہی حالات کے پیشِ نظر شاہ ولی اللہ نے عوام کو آگاہ کیا تھا کہ وہ صوفیائے خام کے مرید نہ ہوں کیونکہ ان کا طرزِ عمل قرآن اور حدیث کے خلاف تھا۔ فرماتے ہیں:

"خبردار، خبردار، ہرگز! ہرگز اس کی پیروی نہ کرنا جو اللہ کی کتاب، اور رسول کی طرف دعوت نہ دیتا ہو؛ اور اپنی طرف بلاتا ہو۔ اور یہ چاہیے کہ زبانی جمع خرچ کرنے والے صوفیاء کے اشاروں کے متعلق عام جلسوں میں ذکر نہ کرنا چاہیے؛ کیونکہ تصوف سے صرف یہ مقصد ہے کہ آدمی کو احسان کا مقام حاصل ہوجائے، لوگو! دیکھو! کیا تمہارے لیے اللہ تبارک و تعالیٰ کے اس ارشاد میں کوئی عبرت نہیں ہے۔

"یہ میری راہ ہے سیدھی، تم اس پر چل پڑو اور مختلف راہوں کے پیچھے نہ پڑو۔ وہ تمہیں اللہ کی راہ سے بچھڑا دیں گی"۔[3]

---

[1] برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ ہفت تماشا۔ ص: ۸۷ مابعد۔ [2] ایضاً۔ ص: ۹۲۔

[3] برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ الفرقان۔ شاہ ولی اللہ نمبر۔ ص: ۱۳۶ - ۱۳۷۔

وصیت نامہ میں بھی شاہ صاحب نے اپنے عہد کے صوفیائے کرام کی مذمت کی ہے اور لکھتے ہیں کہ ان کے دست پر بیعت نہیں کرنی چاہیے کیونکہ وہ انواع و اقسام کی بدعات میں مبتلا تھے۔ نہ تو ان کی کرامات پر اعتماد کرنا چاہیے اور نہ ہی ان کی عوام میں شہرت کی وجہ سے ان کی طرف رجوع ہونا چاہیے۔

(باقی اگلے صفحہ پر)

شاہ ولی اللہ بذات خود نقشبندی سلسلے میں بیعت تھے، سلوک کی منزلیں طے کی تھیں۔ لوگوں کو مرید کرتے تھے اور ان کی روحانی تربیت بھی۔ لیکن ان کا شمار صوفیار کی جماعت میں ہونے کے بجائے علماء میں کیا جاتا ہے۔ ان کی کتاب قول الجمیل کے مطالعہ سے بخوبی واضح ہو جاتا ہے کہ وہ تصوف سے گہری دلچسپی رکھتے تھے اور مروجہ تمام سلسلوں کی تعلیمات پر ان کو عبور حاصل تھا۔ انھوں نے اپنے مخصوص نقطۂ نظر سے وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے متنازعہ فیہ مسئلہ کو حل کرنے کی کوشش بھی کی تھی۔[۱] آفندی اسمٰعیل ابن عبداللہ الرومی ثم المدنی کے نام ایک مکتوب میں انھوں نے ان دونوں نظریات میں تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کی تھی۔ اور اس تنازعہ کو لفظی نزع پر محمول کیا تھا۔[۲] اس مکتوب کے علاوہ شاہ صاحب نے اپنے دوسرے مکاتیب میں بھی اس مسئلہ کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہے۔[۳]

(بقیہ حاشیہ ص) اس عہد میں یہ رسم عام تھی کہ صوفیار کی کراماتوں کو غلو کے ساتھ بیان کیا جاتا تھا۔ برائے تفصیل دیکھیے۔ دربار ملی۔ ص: ۳۱۸ - ۳۲۱ -

۱؎ سید امجد علی رضوی قادری نے لکھا ہے کہ اٹھارھویں صدی میں علماء و صوفیار میں وحدت الوجود و وحدت الشہود کے مسئلہ پر بڑے پیمانے پر مناظرہ ہوا کرتے تھے۔ بعض مشائخ فلسفۂ وحدت الشہود کے پیرو تھے اور بعض مشائخ اور علمار دین مثلاً مولانا عبدالعلی منداجی ابن حضرت مولانا نظام الدین و حضرت مولانا عبدالعزیز دہلوی و مولانا عبدالرحمٰن فلسفۂ وحدت الوجود کے قائل تھے اور اس فلسفے کے بعض منکر اور متکلمین جیسے مولوی عبدالحکیم اور ان کے تلامذہ ناقص تاویلات اور دلیلیں پیش کرتے اور مناظرہ کیا کرتے تھے" نور القلوب۔ ص: ۱۲۶ ب - ۱۲۷ الف

۲؎ المعروف بہ مکتوب مدنی: فیصلۂ وحدۃ الوجود والشہود" یہ رسالہ احمدیہ پریس دہلی سے ۱۳۲۴ھ میں شائع ہو چکا ہے۔

۳؎ کلمات طیبات: مکتوب: ۱۳، ص: ۱۷۵، ۱۷۶؛ مکتوب ۱۴، ص: ۱۷۶؛ مکتوب ۱۶، ص: ۱۷۷؛ مکتوب ۱۸، ص: ۱۷۷ - ۱۷۸؛ مکتوب ۱۹، ص: ۱۷۸ - ۱۷۹ -

خواجہ میر درد بن خواجہ محمد ناصر عندلیب کی ولادت ۱۷۱۹ء بعہد فرخ سیر بادشاہ ہوئی تھی۔ اُن کی ابتدائی تعلیم و تربیت و زندگی کے تفصیلی حالات کسی ہم عصر تذکرہ اور نہ ہی ان کی تصانیف میں دستیاب ہوتے ہیں۔ خمخانۂ درد، مصنفہ خواجہ ناصر نذیر فراق دورِ جدید کی ایک تصنیف ہے جو روایتوں کی بنیاد پر لکھی گئی ہے اور مصنف ہذا نے اپنے خاندان کے ان بزرگوں کے حالات مبالغہ آمیز انداز اور مقفع و مسجع عبارت میں لکھے ہیں۔ بہر حال فراق کے بیان کے مطابق میر درد نے تیرہ سال کی عمر میں علوم و فنون عربیہ کی تکمیل کر لی تھی۔[1] روحانی تربیت اپنے والد بزرگوار سے حاصل کی تھی اور انہی کے دست مبارک پر بیعت ہوئے تھے۔ فارسی علم و ادب کی تحصیل کے لیے انھوں نے کچھ دنوں خان آرزو کی صحبت اختیار کی تھی، اور مثنوی مولانا روم کے بعض دقائق، مفتی دولت صاحب سے حل کیے تھے۔ ۱۷۳۹ء تک میر درد مع اپنے والد بزرگوار برمدہ کے نالے پر سکونت رکھتے تھے۔[2] اس کے بعد دہلی شہر میں سکونت اختیار کر لی تھی۔ میر درد بلند مرتبت ایک عالم تھے۔ فارسی اور عربی زبانوں پر پوری قدرت رکھتے تھے۔ جیسا کہ ان کی تصانیف بالخصوص علم الکتاب سے ظاہر ہوتا ہے۔

(باقی آئندہ)

۱۔ خمخانۂ درد۔ ص: ۱۱۳۔

۲۔ ایضاً ص: ۱۱۸۔

ایک جواں مرگ گمنام فاضل اجل

رضا حسن خاں علوی کاکوروی

جناب مسعود انور علوی کاکوروی، ایم اے، علیگ :-

صوبۂ اودھ کے کم وبیش تمام قصبات اپنی مردم خیزی میں مشہور رہے ہیں لیکن ان میں کاکوری کو اپنی علم دوستی، فن پروری، مردم خیزی، تہذیب وشرافت اور وضعداری میں جو امتیاز حاصل رہا ہے وہ محتاج بیان نہیں۔ دارالسلطنت لکھنؤ سے ۸-۹ میل کے فاصلہ پر لکھنؤ ہردوئی شاہراہ پر واقع اس قصبہ نے ایسے صاحبان فضل وکمال وارباب ہنر پیدا کیے جن کا نام رہتی دنیا تک تاریخ کے صفحات پر درخشاں وتاباں رہے گا۔ ناصیۂ کاکوری پر ایسے ایسے روشن وتابناک ستارے چمکے جن کی چمک دمک کے اثرات آج بھی دور ونزدیک کے لوگوں کی آنکھوں کو خیرہ کر رہے ہیں۔ اور وہ صاحبانِ قلم وصاحبان سیف بھی اُبھرے جن کے فضل وکمال کو دیکھ کر حاسدین بھی انگشت بدنداں رہ گئے۔ سرزمین کاکوری میں؛ صاحبانِ حال درویش صفت وصوفی منش حضرات بھی پیدا ہوئے جنھوں نے اپنے فیض کیمیائے نظر وصحبت سے گم گشتگان راہ اور سرگشتگان صحرا کو منزل معرفت وحقیقت کی راہ دکھائی۔ خود شناسی و خدا شناسی کا سبق ذہن نشین کرا کر مقصدِ حیات سے انجان ونابلد لوگوں کو عرفان عطا کیا۔ اہل کاکوری نے اپنے فہم وتدبر، سیادت ودانائی کی وجہ سے سلاطین اودھ وفرماں روائے وقت کے دماغوں و قلوب پر بڑی کامیابی سے حکومت کی۔ کرنل سلیمن نے ٹھیک ہی لکھا ہے "کہ وہ (کاکوری) ایک چھوٹا سا قصبہ اپنے علماء وفضلاء کمپنی کی حکومت میں اونچے اونچے عہدوں کو بھرنے کے لیے بنگلہ

ہندوستان کی سب جگہوں سے زیادہ ممتاز ہے۔ وہاں کے باشندے اودھ کی دوسری جگہوں کے مقابلہ میں زیادہ امن وسکون سے رہتے ہیں جس کی وجہ وہ عزت واحترام ہے جو وہاں کی سربرآوردہ شخصیتوں کو انگریزی حکومت اور اودھ کے دربار سے حاصل تھا"

(اے جرنی تھرو دی کنگڈم آف اودھ - ۲: ۱۰)

تمام مشاہیر کاکوری کے ناموں کا احصا کرنا تو ایک طول عمل ہے چنانچہ چند مشاہیر وارباب علم وہنر کے نام درج ہیں تاکہ مندرجہ بالا سطور کی تصدیق ہوسکے۔ قاضی القضاۃ نجم الدین علی خاں ثاقب مفتی خلیل الدین خاں بہادر سفیر شاہ اودھ، ممتاز العلمار قاضی سعید الدین خاں علوی، مولوی مسیح الدین خاں سفیر شاہِ اودھ بہ لندن، نواب امیر عاشق علی خاں بہادر علوی سفیر شاہ اودھ، نواب منتظم الملک شیخ جار اللہ علوی ڈر خاں ہفت ہزاری، حاجی امین الدین محدث خلیفہ خاص شاہ ابوسعید حسنی رائے بریلوی، نواب امیر حسن خاں لسمل خان بہادر، مفتی عنایت احمد صاحب، مجاہد آزادی منشی رسول بخش شہید، مؤرخ اودھ منشی محمد فیض بخش صاحب تاریخ فرح بخش جن کی بدولت حکومت اودھ کی مستند وصحیح تاریخ منصۂ شہود پر آئی، حضرت مخدوم شیخ سعدی کاکوروی، حضرت مخدوم نظام الدین قاری عرف شاہ بھکاری کاکوروی، حضرت شاہ محمد کاظم قلندر قدس سرہ بانی خانقاہ کاظمیہ کاکوری، ان کے صاحبزادہ حضرت شاہ تراب علی قلندر، بکثرت تصنیفات وتالیفات کے خالق، حضرت ملا ضیاء الدین محدث مدنی، مفتی علیم الدین خاں، ملا محمد زماں، ملا محمد غوث ملک زادہ، حسان الہند محمد محسن کاکوروی، منشی نور الحسن نیر مؤلف نور اللغات حضرت مولانا شاہ تقی علی قلندرؒ، ومولانا حافظ شاہ علی انور قلندرؒ وغیرہ۔

یہ تھا قصبہ کاکوری اور ارباب کاکوری کا مختصر سا تعارف۔۔ افق کاکوری سے ایک ایسا ہلال بھی طلوع ہوا جو بدرِ کامل نہ بن سکا اور اس سے پہلے ہی غروب ہو گیا۔ لیکن اس کے باوجود اس کی تابناکی نے اپنے معاصرین ومتاخرین کی آنکھوں کو خیرہ کر دیا اور آج بھی اس کی پھیلائی ہوئی روشنی لوگوں کے لیے مشعل راہ بنی ہوئی ہے۔ یہ شخصیت تھی نواب امیر رضا حسن خاں علوی فرخ اسلامی

جن کے لیے بجا طور پر یہ کہا جا سکتا ہے۔ ع

عمرہا در کعبہ و بت خانہ می نالد حیات تا ز بزم خاک یک دانائے راز آید بروں

آپ مخدوم زادگان کاکوری میں سے تھے سلسلۂ نسب حضرت علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ تک اس طرح پہنچتا ہے۔ نواب امیر رضا حسن خاں ایف اے ایس بی (۱) ابن نواب امیر حسن خاں بسمل (۲) ابن امیر عاشق علی خاں علوی سفیر شاہ اودھ (۳) ابن طفیل خاں فوجدار (۴) ابن شیخ محمد (۵) ابن شیخ غلام نبی (۶) ابن نواب منتظم الملک خاں وتر خاں شیخ جار اللہ علوی ہفت ہزاری (۷) ابن ملا عظمت اللہ (۸) ابن ملا عزیز اللہ (۹) ابن ملا عبد الکریم (۱۰) ابن حافظ شہاب الدین (۱۱) ابن حضرت مخدوم نظام الدین قاری قادری المعروف بہ شیخ بھکاری (۱۲) ابن قاری امیر سیف الدین (۱۳) ابن قاری حبیب اللہ نظام الدین المعروف بہ امیر کلاں (۱۴) ابن قاری امیر نصیر الدین دلیل اللہ (۱۵) ابن قاری محمد صدیق المعروف بہ ابو محمد خافی (۱۶) ابن قاری عبید اللہ (۱۷) ابن قاری عبد الصمد (۱۸) ابن قاری امیر شمس الدین خرد معروف بہ قاری محقق جامع جمع الجوامع کبیر در لغت احادیث و تفسیر (۱۹) ابن قاری عبد المجید دربانِ آستانۂ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم (۲۰) ابن حاجی حرمین سلطان حسین (۲۱) ابن قاری امیر ابراہیم نبیرہ و خلیفۂ حضرت سید عبد الرزاقؒ خلف و خلیفۂ حضرت غوث الاعظم رضؓ (۲۲) ابن قاری سلطان عبد اللطیف (۲۳) ابن قاری امیر عبید اللہ خافی (۲۴) ابن مولانا شمس الدین صابر (۲۵) ابن قاری مجید الدین خافی (۲۶) ابن قاری امیر سلیمان مفسر (۲۷) ابن مولانا وجیہہ الدین احمد (۲۸) ابن قاری محمد (۲۹) ابن قاری احمد (۳۰) ابن حضرت علی (۳۱) حضرت محمد بن الحنفیہ رضؓ (۳۲) ابن امیر المومنین حضرت علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ۔

پیدائش:۔ ۱۳ ذی قعدہ روز پنجشنبہ ۱۲۴۶ھ مطابق ۲۷ اپریل ۱۸۳۱ء کو کان پور میں پیدا ہوئے۔ صاحب تذکرۂ علمائے ہند رقم طراز ہیں: "مولوی رضا حسن خاں کاکوروی ابن امیر حسن خاں از مخدوم زادگان کاکوری ست سیزدہم ذیقعدہ یوم پنجشنبہ سال دوازدہ صد چہل و شش

ولادت با سعادت[1]، مولوی رضا حسن کاکوروی امیر حسن خاں کے بیٹے کاکوری کے مخدوم زادگان سے ہیں۔ ۱۳/ ذیقعدہ بروز جمعرات ۱۲۴۶ھ کو پیدا ہوئے۔

حاجی محمد سعید بغدادی نے تاریخ ولادت کے متعدد قطعات لکھے جن میں سے دو درج ہیں:

۱۲۴۶	۱۲۴۶
معدن للخیر قد زان الوجود	شرف العصر بمولود وفاق

قسام ازل نے پیشانی پر لکھ دیا تھا کہ یہ بچہ کم عمری میں ایک بلند پایہ شاعر و متبحر عالم بن جائے گا من سعد سعد فی بطن امہ کے مصداق کم سنی ہی سے چہرہ سے ذہانت و فطانت، ذکاوت و فراست کی شعاعیں پھوٹی پڑتی تھیں۔

والد ماجد نواب امیر حسن خاں بسمل عربی و فارسی میں بڑی دست رس رکھتے تھے اور فارسی شاعری میں ید طولیٰ رکھتے تھے جن کی تصانیف میں پنج گلین دیوان فارسی اور میزان المعانی مشہور ہیں[2]۔

چار سال کی عمر میں حسب دستور پڑھانے بٹھائے گئے۔ جملہ کتب درسیہ کانپور میں پڑھیں۔ مشاہیر علماء کے روبرو زانوئے تلمذ تہ کیا۔

"واشتغل بالعلم علی اساتذۃ عصرہ[3]" اپنے زمانہ کے علماء سے علم حاصل کیا۔ کانپور کے دوران قیام کاکوری آتے جاتے رہے کیونکہ سارا خاندان سوا چند نفوس کے کاکوری ہی میں قیام پذیر تھا۔ والد ماجد نواب امیر حسن خاں کلکتہ میں اپنے والد ماجد امیر عاشق علی خاں سفیر شاہ اودھ بہ کلکتہ کی جائداد و تجارت وغیرہ کی نگہ داشت کے سلسلہ میں مقیم تھے چنانچہ انھوں نے لائق و فائق بیٹے کو اپنے پاس بلالیا۔ رضا حسن خاں ابھی تعلیم میں منہمک تھے کہ باپ کے بلاوے پر ۲۶/ محرم الحرام ۱۲۶۲ھ

---

[1] تذکرہ علمائے ہند۔ مولوی رحمن علی۔ ص: ۶۳۔

[2] تذکرہ مشاہیر کاکوری۔ حضرت مولانا حافظ شاہ علی حیدر قلندر کاکوروی رح۔ ص: ۵۲۔

[3] نزہتہ الخواطر ج ۷: ۱۷۸۔

کو کانپور سے کلکتہ روانہ ہو گئے۔ ۱۲ ربیع الاول ۱۲۶۲ھ کو کلکتہ پہنچے[1] وہاں پہنچ کر بقیہ تعلیم حاصل کی۔ وہاں کے مشہور علماء سے اکتساب علم کیا۔ علوم عربیہ اور جملہ فنون عقلیہ ونقلیہ میں کماحقہا مہارت حاصل کی۔ خداداد ذہانت وفراست اور محنت ولگن کی بناپر اٹھارہ سال کی عمر میں تفسیر وحدیث فقہ ومنطق وعلم کلام وادب کی تحصیل سے فارغ ہو کر والد بزرگوار کے صحیح جانشین بلکہ یوں کہیے ان سے زیادہ قابل اور باعث فخر ہوئے۔

صاحب نزہۃ الخواطر لکھتے ہیں:

وقرأ فاتحة الفراغ وله ثماني عشرة سنة[2] اٹھارہ سال کی عمر میں فاتحۃ الفراغ پڑھی۔

عربی ادب کی تعلیم سید عبدالرزاق یمنی سے حاصل کی۔ عربی وفارسی نظم ونثر میں یکساں قدرت حاصل تھی۔ اپنے بے پناہ علم کی وجہ سے اس دور کے سن رسیدہ علماء کی نظروں میں ان کی جو عزت ووقعت تھی وہ ان کے معاصرین ہم عمروں میں کسی کو نہ حاصل ہو سکی۔

علمی مقام اور تصانیف علوم مروجہ کی تحصیل سے فراغت کے بعد تو ہمہ تن درس وتدریس اور تصنیف وتالیف کی طرف متوجہ ہو گئے۔ گو کہ اس سے قبل بھی کافی تصانیف کی تھیں، غرض کہ کم عمری ہی میں اس قدر بیش بہا مصنفات ومؤلفات کر ڈالے جو ان کی اعلیٰ قابلیت عالی دماغی وذہن رسائی کی آبھی شہادت دے رہے ہیں۔

صاحب تذکرۂ علماء ہند تو ان کے بارے میں یوں رطب اللسان ہیں:

"او ذہانت وفطانت وہبی داشت بہ عمر سیزدہ سالگی از تحصیل علوم متعارفہ فراغ یافتہ خصوصاً در انشائے عربی وفارسی نظماً ونثراً گوئے سبقت از اقران ربودہ مشار الیہ اہل کمال گشت مصنفاتش در بنگال مشہور ومعروف اند، منجملہ آں

---

[1] لامیۃ الہند وریحانۃ الزند۔ رضا حسن علوی کاکوروی۔ ص: ۲۳

[2] نزہۃ الخواطر۔ سید عبدالحی الحسنی رائے بریلوی۔ ج ۷: ۱۷۸

قصیدہ انموذج الکمال ہموزن قافیہ بردہ در سال دوازدہ صد و شصت و چہار ہجری تصنیف فرمودہ چنانچہ بہ خاتمہ آں می فرماید ؎

تم المدیح فقدارخت موتمناً.
اللہ ازلل الایجاز والختم

وشرح آں بہ دوازدہ صد و شصت و پنج ہجری نوشتہ دراں وقت نوزدہ سالہ بود. دیگر مطارح الاذکیا در حل عویصات علوم مختلفہ است وایں ہر دو کتاب بہ نظر مؤلف رسید ندالحق کہ از آں لیاقت علمی مصنف ظاہر می شود" الخ بلے

وہ (رضا حسن علوی صاحب) خداداد ذہانت وخطاخت کے مالک تھے۔ اٹھارہ برس کی عمر میں تمام علوم متعارفہ سے فراغت حاصل کی۔ خاص طور پر عربی وفارسی نظم ونثر کی انشاء میں اپنے معاصرین سے بھی آگے بڑھ گئے۔ اہل کمال اس کی جانب اشارے کرنے لگے۔ بنگال میں ان کی تصنیفات مشہور ہیں ان تصانیف میں قصیدہ انموذج الکمال جو قصیدہ بردہ کا ہم قافیہ ہے ۱۲۶۴ھ میں تصنیف فرمایا۔ چنانچہ اس کے اختتام پر فرماتے ہیں۔ ؎

تم المدیح فقدارخت موتمناً		اللہ ازلل الایجاز والختم

۱۲۶۵ھ (۱۲۶۴) میں جب کہ ان کی عمر ۱۹ سال تھی اس قصیدہ کی شرح لکھی، دوسری تصنیف مطارح الاذکیا ہے جو مختلف علوم کی مشکلات کے حل کے سلسلہ میں ہے۔ مؤلف کی نظر سے یہ دونوں کتابیں گزری ہیں حقیقت یہ ہے کہ ان دونوں کتابوں سے مصنف کی علمی صلاحیت ظاہر ہوتی ہے۔"

صاحب نزہتہ الخواطر رقمطراز ہیں:۔

"الشیخ الفاضل رضا حسن بن امیر حسن الکاکوروی احد العلماء المشہورین من ذریۃ الشیخ

لے تذکرہ علمائے ہند۔ مصدر سابق۔ ص:

نظام الدین علوی .... و درس و صنف دون العشرین" الخ[۱]

شیخ فاضل رضا حسن بن امیر حسن کاکوروی حضرت شیخ نظام الدین علوی کی اولاد

میں ایک مشہور عالم تھے .... درس وتدریس کا سلسلہ جاری کیا اور تقریباً ۲۰

تصانیف مرتب کیں وغیرہ، نواب امیر حسن خاں تسبمل کا ۲۷ رماہ رمضان ۱۲۶۳ھ

مطابق ۸ ستمبر ۱۸۴۷ء کو انتقال ہوا۔[۲]

والد ماجد کے انتقال کے وقت بیٹے کلکتہ میں موجود تھے۔ جدائی کا غم بہت ہوا۔

چنانچہ ان کے انتقال کے بعد تصنیف وتالیف کی طرف توجہ شروع کی اور تعلیم کے

ساتھ ہی لکھنے لکھانے کی طرف بھی متوجہ ہوئے۔

..... وصرفت اکثر اوقاتی فی التصنیف فما عادت الاوانی صاحب

اکثر المصنفات العجیبة ومالک کثیر من المولفات الغریبة"[۳]

"میں نے اپنا بیشتر وقت مشغلہ تصنیف کی طرف پھیر دیا یہاں تک کہ میں بہت سی

عجیب وغریب تصنیفات وتالیفات والا ہو گیا"

حاشیہ شرح تہذیب جلالی، کد القلم فی حل شبہة الجذر الاصم صولة الضرغام فی

دفع مزخرفات الاوہام، غایة الارب فی شرح لامیة العرب، معاطاة الکووس

کیف الصہبار فی دستور الانشا و بستان الادب فی لطائف العرب، اعجاز القلم

والبیان فی جلار سبحة المرجان، جولان القلم فی شرح لامیة العجم، نکہة الہند والعنبر

فی تعصیر سلافة العصر، الترشیح المزید فی تفضیح الیزید وغیرہ۔[۴]

۱۔ نزہة الخواطر۔ مصدر سابق۔ ج ۷: ۱۷۷

۲۔ تذکرۂ مشاہیر کاکوری ،، ص: ۵۵۔

۳۔ لامیة الہند در بحاشیۃ الزند۔ مصدر سابق ص: ۲۳

۴۔ لامیة الہند۔ مصدر سابق۔ ص: ۲۳-۲۲۔ مطبوعہ ۱۲۶۴ھ کلکتہ۔

مندرجہ بالا سبھی نگارشات قلم عربی میں ہیں اور مصنف موصوف کی طالب علمی کے عہد کی کاوشات ہیں۔ ان کے علاوہ بھی دیگر رسائل و حواشی ہیں۔

صاحب تذکرۂ مشاہیر کاکوری جو خانقاہ کاظمیہ کاکوری کے گل سرسبد اور ایک مستند مؤرخ ہیں، اور جن کی بدولت کاکوری اور ارباب کاکوری کی صحیح و مستند تاریخ منصۂ شہود پر آئی، نیز موصوف کا رضا حسن خاں علوی سے نسبی و روحانی تعلق بھی ہے جس کی وجہ سے بھی ان کا لکھا ہوا ثقہ اور قابل قبول ہے۔

موصوف نے رضا حسن صاحب کی ۲۰ تصانیف کے نام بھی درج کیے ہیں[1] صاحب نزہۃ الخواطر نے بھی ۲۰ تصانیف لکھنے کے بعد نمونۃً چند نام جو ان کو معلوم ہو سکے بیان کیے ہیں[2]

چونکہ رضا حسن خاں کا انتقال بھی جواں سالی میں اچانک کلکتہ میں ہوا، اور کوئی وارث از قسم اولاد وغیرہ نہ ہوا اس لیے ان کی اکثر تصانیف کے بارے میں کچھ پتہ نہیں چلتا کہ کہاں گئیں۔ ممکن ہے بلکہ اغلب ہے کہ کلکتہ کی نیشنل لائبریری میں موجود ہوں کیوں کہ ان کے انتقال کے بعد ان کی بیشتر کتابیں کلکتہ میں لائبریری کو دے دی گئی تھیں۔

صاحب تذکرہ علمائے ہند کے اس بیان سے بھی اس خیال کو تقویت پہنچتی ہے۔
مصنفاتش در بنگال مشہور و معروف اند[3] بنگال میں ان کی تصانیف مشہور و معروف ہیں۔

حسن اتفاق کہ راقم السطور کی نظر سے چند کتابیں گزری ہیں۔

(۱) التحقیقات الدقیقۃ حاشیۃ علی حاشیۃ السید الزاہد علی الرسالۃ القطبیۃ۔

(۲) الدر المنظوم فی تحقیق العلم والمعلوم

(۳) حاشیۃ شرح تہذیب جلالی

---

[1] تذکرۂ مشاہیر کاکوری حضرت مولانا حافظ شاہ علی حیدر قلندر کاکوروی رح ص: ۷۹!

[2] نزہۃ الخواطر۔ سید عبدالحی الحسنی ج ۷: ۱۶۹ - ۱۷۰۔ [3] تذکرہ علمائے ہند مصدر سابق۔ ص: ۶۴۔

(۴) حاشیۃ صدرا۔ علامہ صدرالدین شیرازی کی مشہور کتاب ہدایۃ الحکمۃ پر مفید حاشیہ عربی میں لکھا۔

(۵) کدالقلم فی حل شبہۃ الجذر الاصم۔ فن ریاضی میں جذر اصم پر بے مثال رسالہ لکھا۔

(۶) صولۃ الضرغام فی دفع مزخرفات الاوہام۔ جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے ایک طالب علم کے کچھ شکوک وشبہات تھے جن کے مدلل ومسکت جوابات موصوف نے دیے ہیں جو ایک عربی رسالہ کی شکل میں مدون ہو گئے۔

(۷) التوضیح المزید فی تفضیح الیزید۔

(۸) غایۃ الارباب فی شرح لامیۃ العرب۔ عربی ادب میں اپنی نوعیت کی یہ عجیب تصنیف ہے موصوف نے اس کے بارے میں ٹھیک ہی لکھا ہے:

"وما اظن انہ ظہر قبلی فی الہند من یکون لہ مجامیع ادبیۃ بمثل ہذہ الطریقۃ العربیۃ الخ" مجھے نہیں خیال ہے کہ مجھ سے پہلے ہندوستان میں کسی کے اس انوکھے طریقہ پر ادبی مجموعہ ہیں۔

(۹) معاطاۃ الکوؤس فی شرح العروس

(۱۰) اعجاز القلم والبیان فی جلاء سبحۃ المرجان

(۱۱) نکہۃ الہند والعنبر فی تعصیر سلافۃ العصر

(۱۲) کیف الصہباء فی دستور الانشاء

(۱۳) اعتراضات علی عجب العجاب

(۱۴) نزہۃ الارواح اعتراضات علی حدیقۃ الافراح لازالۃ الاتراح

(۱۵) جولان القلم فی شرح لامیۃ العجم

(۱۶) اعتراضات علی نفحۃ الیمن: یہ دراصل ان مختلف مدلل ومسکت اعتراضات کا مجموعہ ہے جو انھوں نے شیخ احمد الیمنی الشروانی جیسی مسلم الثبوت شخصیت کی تالیف نفحۃ الیمن فیما یزول بذکرہ الشجن لگائے تھے۔ اس کتاب کے مطالعہ سے مصنف موصوف کی مہارت علمی اور ذہنی رسائی کا معترف ہونا پڑتا ہے۔

(۱۷) بستان الادب فی لطائف العرب : یہ کتاب پانچ ابواب پر مشتمل ہے۔ پہلے باب میں حکایات لطیفہ عجیبہ ہیں۔ جس کے بارے میں خود لکھتے ہیں " کانہ بستان مغمور او بلد معمور فیہ ملح عجیبہ ومضحکات غریبۃ، گویا کہ وہ پھولوں سے ڈھکا ہوا باغ ہے یا شہر جو کہ آباد ہے اس میں عجیب وغریب ہنسانے والے عجیب وغریب لطیفے ہیں۔

دوسرے باب میں لطائف، اشعار از قسم قصائد وغزلیات وقطعات ورباعیات وغیرہ ہیں۔ تیسرے باب میں دلچسپ وانوکھی حکایات ہیں جنھیں ہندوستانی زبان سے عربی میں منتقل کیا۔ چوتھے باب میں علماء وفصحاء کے دلچسپ حالات اور پانچویں میں متفرقات ہیں۔

(۱۸) مطارح الاذکیا وہدیۃ الاحبار۔ یہ منطق سے متعلق ایک عمدہ رسالہ عربی میں تقریباً ۸۵ صفحات پر مشتمل رمضان ۱۲۶۳ھ میں تحریر کیا۔ یہ بھی دیگر تصانیف کی کلکتہ ہی میں طبع ہوا۔ کلکتہ کے علماء اور ارباب کمال نے اس پر تقاریظ لکھی تھیں جن سے مصنف مذکور کی عبقریت پر روشنی پڑتی ہے۔ اس رسالہ کو انھوں نے چند گھنٹوں میں لکھ ڈالا۔

چنانچہ تحریر فرماتے ہیں۔ "...... وسمیتھا بمطارح الاذکیاء ولقبتھا بھدیۃ الاحباء، وذلک فی جلستین، من یومین مع قلۃ الفرصۃ وکثرۃ المشاغل" الخ۔

میں نے اس رسالہ کو مطارح الاذکیاء کے نام سے موسوم اور ہدیۃ الاحبار کے نام سے ملقب کیا۔ فرصت کی کمی اور مشاغل کی زیادتی کے باوجود دو روز میں، دو جلسوں میں بیٹھ کر لکھ ڈالا" الخ

(۱۹) قصیدہ انموذج الکمال : ۔یہ قصیدہ بردہ کے وزن وقافیہ پر ۱۲۶۴ھ میں لکھا پھر ۱۲۶۵ھ میں بعمر ۱۹ سال اس قصیدہ کی سلیس وسادہ عربی میں شرح لکھی۔ فن ادب میں ایک لاجواب تصنیف ہے صاحب تذکرہ علمائے ہند لکھتے ہیں:

" وشرح آں قصیدہ انموذج الکمال) بہ دوازدہ صد وشصت وپنج ہجری نوشتہ دراں وقت نوزدہ سالہ بود،[۱] ۱۲۶۵ھ میں بعمر ۱۹ سال قصیدہ انموذج الکمال کی شرح لکھی۔

---

[۱] تذکرہ علماء ہند۔ مصدر سابق۔ ص: ۶۴۔

(۲۰) قصیدہ لامیۃ الہند وریحانۃ الزند:۔ یہ قصیدہ بھی عربی زبان پران کی قدرت کی کامل دلیل ہے۔ کمال کی بات یہ ہے کہ یہ ۱۱۶ اشعار کا طویل قصیدہ صفر ۱۲۶۴ھ میں صرف ایک شب میں کہہ ڈالا۔ ان کے پیش روؤں میں کسی نے بھی اس سے زیادہ اشعار کا لامیہ قصیدہ نہ لکھا۔ اس قصیدہ کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ نہ تو اس میں تکرار قوافی ہے اور نہ ابتذال مضمون۔ حسب ضرورت ہر شعر کی شرح بھی کی ہے۔ دو تقاریظیں بھی علمائے کلکتہ نے لکھی ہیں۔

موصوف کے پیش روؤں میں مقری کا قصیدہ ہے جو ۹۷ اشعار پر مشتمل ہے۔ صلاح الدین صفدی کا ۶۰ اشعار کا، غلام علی آزاد بلگرامی کا ۵۰ اشعار کا، عاملی کا قصیدہ ۳۷ اشعار کا حمصی کا ۵۹ اشعار کا، اور ابن وردی کا ۸۰ اشعار کا ہے۔

یہ قصیدہ شروع صفر ۱۲۶۴ھ میں کہا اور اخیر صفر ۱۲۶۴ھ میں کلکتہ ہی میں طبع ہوا۔

اس کی ابتداء میں تحریر فرماتے ہیں۔ طرز تحریر ملاحظہ ہو۔

"ھذہٖ قصیدتی المعروفۃ بلامیۃ الھند والموصوفۃ بریحانۃ الزند، قد ماغھا العبید الافقر، الضارع الاحقر، اضعف خلق اللہ فی الزمن، العاصی الخاطی رضا حسن[۱]..... یہ مشہور و معروف قصیدہ جو لامیۃ الہند وریحانۃ الزند کے نام سے موصوف ہے۔ حقیر فقیر گناہ گار خطا کار رضا حسن نے کہا ہے۔

یہ تھا اس گمنام فاضل اجل کی تصانیف کا مختصر جائزہ۔

بیعت سلسلہ قادریہ میں خانقاہ کاظمیہ کاکوری کے مشہور صوفی وصاحب تصانیف بزرگ حضرت مولانا شاہ تراب علی قلندر قدس سرہٗ (م ۱۲۷۵ھ) سے تھی۔[۲] پیر و مرشد کی بارگاہ میں بڑے مقبول اور راسخ العقیدہ دیکھے تھے۔

تحریر بہت پاکیزہ اور بے پناہ حسین تھی۔ نسخ و نستعلیق دونوں میں مہارت حاصل تھی۔

---

[۱] لامیۃ الہند، مصدر سابق ص: ۳

[۲] تذکرہ مشاہیر کاکوری۔ ص: ۱۷۰۔

خانقاہ کاظمیہ میں موجود مطارح الاذکیا اور لامیۃ الہند کے نسخوں پر ان کی خود نوشت تحریریں جو انھوں نے اپنے پیر و مرشد کی خدمت میں نذر کرتے ہوئے لکھی تھیں۔ ان کی خوش خطی اور عقیدت و نیازمندی کی بڑی واضح نشانی ہیں۔

اس جواں مرد کی کیا کیا صلاحیتیں بیان کی جائیں۔

چوں سخن در وصفِ ایں حالت رسید ہم قلم بشکست وہم کاغذ درید

عم مکرم مولوی معین الدین حسن صاحب علوی جو رضا حسن خاں صاحب کے ہمشیرہ زادگان میں سے ہیں ان کے دیگر حالات و واقعات کے ساتھ ہی ایک روز یہ بھی مجھ سے بیان کیا تھا کہ وہ عشق جیسی نعمت عظمیٰ سے بھی سرفراز ہوئے تھے۔ بعد میں ان کے وصیت نامہ سے اس بات کی توثیق ہو گئی۔

شاعری :- قتیل عشق ہونے کی وجہ سے ان کے فارسی و عربی کلام میں بے پناہ سوز و گداز اور درد موجود ہے۔ رضا تخلص تھا۔ عربی شاعری کی بہترین مثال قصیدہ لامیۃ الہند، انموذج الکمال ہیں۔

نمونہ اشعار ملاحظہ ہوں :-

الفقر فی القصر کالغفران فی الزلل	والعجز العز کالکتمان للخلل
أصبر علی مهلکات الدهر موتلفا	فالصبر افضل للاتیان بالجدل
لا تغترن علی ما جاء من نشط	ان النشاط بها یاتی علی الدخل
والقلب منکسر اسفا علی عتو	والعین باکیة للقهر والاتل
کیف السبیل الیها قد احاط بها	اسد المعارك ابطال بنو ثعل
وحولها قد غدت مسکونة معها	بیض وسمر وسهم الاعین النجل
رأیتها بغتة واللیل فی ظلم	والحرس فی کسل والناس فی شغل
جئت من وردها القانی وقلت لها	قد احضر اللیل من لا خاف بالاقل
فقالت اذهب فانی لست اسمعه	ولست اخشی من الاکدار والملل

نقلت انی ممن ساقہ القدر
الیک مبتغیا من روضک الخضل

والد ماجد سے ۲۷ رمضان ۱۲۶۳ھ کو جدائی ہو گئی۔ لائق و فائق بیٹے پر باپ کی جدائی سخت شاق گذری چنانچہ اندرونی جذبات و احساسات کی ترجمانی اس طرح کی۔

یا للا عزۃ سار وافی التباشیر	فاسود یومی کا حداق الیعافیر
نحن الجسوم هم الارواح فارتحلوا	وخلفونا کامثال التصاویر
من لی یا براء امراض رمنتُ بها	راح الطبیب المداوی بالتدابیر
الدھر مدید العدوان حیث طوی	بساط عافیتی طی الطوامیر
لا یحمل الصخر نار اتلک فی کبدی	فکیف یحملها سلک الاساطیر

فارسی کلام کا نمونہ بھی پیش ہے:

رضا از تصاریف ہمت بر آنم	کہ نقل سخن را بہ اخواں فرستم
ز جوشیکہ از لجہ ام کف فگن شد	بہ ریش قلمہا نمک داں فرستم
بہ نفحات انفاس غمدیدۂ خود	نسیمے بمرغ گلستاں فرستم
ز عطر لطیف عبیر خودم باز	غزالی بناف غزالاں فرستم
اشارات زائیدہ فکر خود را	ز حکمت بہ ابنائے یوناں فرستم
ز مہتابی طبع وقاد ذہنم	ضیائے بہ خورشید تاباں فرستم
رموز اشارات نفحات خود را	بہ افکار ابکار لقماں فرستم
تماشائے ازہار سربستہ خود	بہ جاد و بیانان عدناں فرستم
بہ انوار خورشید رخشانِ فکرم	چراغ بگورِ غریباں فرستم
ز دریائے عمان فکر لطیفم	بہ ملک عرب عقد مرجاں فرستم

وفات: افسوس کہ ان کی عمر نے وفا نہ کی اور عین عالم شباب میں تقریباً ۱۹ سال ۵ ماہ کی عمر میں یہ آفتاب علم دہنر بمقام کلکتہ بتاریخ ۱۹ ربیع الآخر بروز دوشنبہ ۱۲۶۶ھ مطابق

۴مارچ ۱۸۵۰ء کو بوقت مغرب غروب ہوگیا وہیں تدفین ہوئی۔ انا للہ و انا الیہ راجعون

یک چراغیست دریں خانہ کہ از پرتوآں ہر کجامی نگری انجمنے ساختہ اند

نواب امیر حسن خاں سنبھل کے ایک صاحبزادہ اور دو صاحبزادیاں تھیں۔ صاحب زادہ اس طرح ناکتخدا فوت ہوئے۔ بیٹیوں سے اولادیں ہوئیں جو موجود ہیں[1]

رضا حسن خاں علوی ان خوش نصیب لوگوں میں سے تھے جن کو حضرت حق تعالیٰ نے اپنی معیت سے سرفراز ہونے کے وقت کی بہت پہلے ہی بشارت دے دی تھی۔

ان کے انتقال سے کچھ ہی پہلے کی ان کی خود نوشت تحریر بطور وصیت نامہ ملی تھی جو ان کے ہمشیر زادگان میں سے ایک صاحب کے پاس محفوظ رہ گئی۔ ہدیۂ قارئین کر رہا ہوں ناظرین ملاحظہ فرمائیں کہ کس درجہ درد انگیز و الم آمیز ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اما بعد فان الحیوۃ و الموت مستویان لاسیما عند العاقل الفطن الخبیر الماھر و من المشاھدات بالامور الباطنۃ ان فناء البدن غیر مستلزم لفناء الروح و الاصل فی وجود الانسان ھو الروح لا البدن فانی موجود مشیرا الی وجودی و ما وجودی الا الروح فقط و انما البدن قفسۃ خبیثۃ و الروح دایمۃ باقیۃ ناظرۃ حاضرۃ شاھدۃ اذا ثبت ھذا فاعلم انی لا ابالی بالموت بوجہ من الوجوہ۔ ؎

مرگ اگر مرد است گو پیش من آئے تا در آغوشش بگیرم تنگ تنگ

من زوے عمرے ستانم جاوداں او زمن دلقے ستاند رنگ رنگ

واللہ شھید علی ما قلت و اقول انی متبرء کمال التبری عن حیاتی فانی لا اجد فی وجودی الخارجی الا خسران الدنیا و الآخرۃ و ذلک ھو الخسران المبین و کنت انا

---

[1] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو نفحات النسیم فی تحقیق اولاد ملا عبد الکریم۔ مولوی سمیع علی علوی کاکوروی۔

فی هٰذا القالب العنصری مدة تسعة عشر سنة و خمسة اشهر اوار يد لاغير والآن انی ارید الطیران الی الملاء الاعلیٰ فانی قد ضاقت علی الارض بما رحبت فاستغفر لی ایها الاخ فانی مستغفر وتائب الی الله الغفار عن المعاصی الکبیرة و الصغیرة مما فعلت او قلت او کنت باعثاً له توبة راجعة بالقلب صادقة موافقة باللسان وانی اشهد اولاً و اومن بالله عز وجل واحد لا کوحدتنا قادر لا کقدرتنا سمیع لا کسمعنا بصیر لا کبصرنا عالم لا کعلمنا وعلی هٰذا القیاس الی منتهی الصفات واشهد ان لا اله الا الله وایضاً اشهد و اومن شهادة صادقة و ایماناً کاملاً ----- بان محمد بن عبد الله صلی الله علیه القرشی الهاشمی رسوله المقبول وحبیبه الطاهر وهو صفی الله ورسول الله حقاً بلا ارتیاب وکذا اشهد و اومن بقبولیة جمیع اهل البیت الکبار والصحابة الاخیار رضوان الله تعالیٰ علیهم اجمعین وانی اقول بعد التوبة والاستغفار آمنت بالله وملئکته وکتبه ورسله ایماناً صادقاً کاملاً والله تعالیٰ عالم الخفیات الاسرار وبعد هٰذا فوصیتی الاولیٰ الیك یا اخی ان یجهز فی تجهیزاً وتکفنی تکفیناً لطیفاً بالثیاب الثمینة ثم تصلی علیّ ثم تضعنی فی القبر بالموضع الذی وصیناً به الحافظ ثم تعمل لی فاتحة فی کل خمیس بتلاوة القرآن واستماع الحان المعرفة علی ما هو الدستور فانی مشتاق کثیراً الی سماع السماع وبعد هٰذا فاکتب علی القبرین کلیهما علی قبر المرایت العبارات الآتیة بالضرور مع التسمیة -

یا قبر قبر هل زالت محاسنها ام زال منك ضیاء النظر والبصر

یا قبر یا قبر ما انت لی روض ولا فلك فکیف اجمع فیك العصر والقمر

ما کنت احسب قبل وقتك ما تری ان اللحود منازل الاقمار

توفیت صاحبة هٰذا القبر فی ربیع الآخر سنة ۱۲۶۶ھ من الهجرة یوم الخمیس وهی

شابة مومنة مسلمة انا للہ وانا الیہ راجعون۔ ثم یکتب علی قبری ؎

دہ کہ ہر گاہ سبزہ در بستاں | بدمیدے چہ خوش شدے دل من،
بگذرائے دوست ما بہ فصل بہار | سبزہ بینی دمیدہ از گل من،

آہ من العشق و حالاتہ | احرق قلبی بحراراتہ

الفقیر العاصی المہجور الراجی الی رحمۃ اللہ القوی رضا حسن العلوی الہاشمی غفر اللہ لہ۔ کلکتہ ۱۲۶۶ھ النبوی صلی اللہ علیہ وسلم۔

مندرجہ بالا وصیت نامہ سے عم مکرم قبلہ کی بات کی تصدیق و توثیق ہوتی ہے لیکن اس دولت کی تفصیلات نہ معلوم ہو سکیں اور اگر ہوتیں بھی تو کیسے لکھی جاتیں۔

قلم بشکن سیاہی ریز کاغذ سوز دم درکش | حسن ایں قصۂ عشق است در دفتر نمی گنجد

یہ تھا اہالیان کاکوری میں سے ایک نوجوان صاحب دل کا حال جو بلا شبہ المعی کہے جانے کا مستحق ہے ؎ ہرگز نمیرد آں کہ دلش زندہ شد بہ عشق | ثبت است بر جریدۂ عالم دوام ما

مراجع: (۱) نزہۃ الخواطر و بہجۃ المسامع والنواظر۔ سید عبد الحی الحسنی۔ الجزء السابع۔ دائرۃ المعارف العثمانیہ۔ حیدر آباد۔ (۲) مرآۃ الاعلام فی مآثر الکرام (تذکرہ مشاہیر کاکوری) حضرت مولانا حافظ شاہ علی حیدر قلندر کاکوروی ۱۳۴۵ھ لکھنؤ۔ (۳) سخنوران کاکوری حکیم نثار احمد علوی کاکوروی مطبوعہ کراچی۔
(۴) تذکرہ علمائے ہند۔ مولوی رحمن علی۔ نول کشور پریس لکھنؤ۔
(۵) نفحات النسیم فی تحقیق احوال عبد الکریم۔ مولوی سمی علی علوی کاکوروی۔ اشاعۃ العلوم۔ فرنگی محل لکھنؤ ۱۹۳۷ء
(۶) قصیدہ لاجیۃ الہند: مولوی رضا حسن خاں علوی کاکوروی ۱۲۶۴ھ کلکتہ۔ ریحانۃ الزمن۔
(۷) مطارح الاذکیاء ہدیۃ الاحبار " " " " ۱۲۶۳ھ دار الامارۃ۔ کلکتہ۔
(۸) کشف المتواری فی حال نظام الدین القاری۔ حضرت مولانا شاہ تراب علی قلندر کاکوروی۔

ہندستان میں عربی زبان کی تعلیم و تدریس کے مسائل

جائزہ اور چند تجاویز

ڈاکٹر نثار احمد فاروقی استاد شعبۂ عربی دہلی یونیورسٹی

زبان انسانی معاشرت کی کنجی ہے، اس کے ذریعے سے ہم کسی قوم کی تہذیب و ثقافت کے گنج ہائے گرانمایہ تک رسائی حاصل کر سکتے ہیں اور اس وسیلے سے اس کے مزاج و فکر کو سمجھ سکتے ہیں۔ یہی وہ لطیف قوت ہے جو ہمارے سماجی رشتوں کو باندھے رکھتی ہے۔ اقوام عالم سے بھی کوئی لین دین ممکن نہیں اگر پائے سخن درمیان نہ ہو۔

عربی زبان دنیا کی اہم زبانوں میں سے ایک ہے۔ دوسری زبانوں کی خصوصیات یک طرفہ ہیں، لیکن عربی زبان کے امتیازات میں بھی متعدد پہلو ہیں۔ لسانی اعتبار سے یہ سامی خاندان سے تعلق رکھتی ہے، اور اس خاندان کی واحد زندہ زبان ہے۔ عبرانی یا حبشی زبانوں کا اس سے موازنہ نہیں کیا جا سکتا۔ یہ بھی سریانی اور فنیقی زبانوں کی طرح میوزیم میں سجانے کی چیز بن گئی ہوتی لیکن اس پر اللہ نے یہ احسانِ عظیم فرمایا کہ اس کے بولنے والے قبیلے میں حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا اور اسے اپنے ابدی پیغام کا ذریعہ بنا لیا۔ اتنا ہی نہیں بلکہ عربی مبین میں نازل ہونے والے قرآن کریم کو ہر قسم کی تبدیلی و تحریف سے محفوظ رکھنے کا بھی خود ہی ذمہ لے لیا۔

اِس کا مذہبی پہلو ہمارے موضوعِ گفتگو سے دور ہے، لیکن لسانی اعتبار سے یہ مجد و شرف ہی عربی زبان کی زندگی اور تحفظ اور ترقی کا سبب بن گیا۔ دنیا میں اور کوئی کتاب ایسی نہیں ہے جسے اتنے اہتمام سے محفوظ کیا گیا ہو، جس کے ایک ایک حرف پر صدیوں سے غور و فکر ہو رہا ہو، اور معانی و مطالب کے نئے نئے دروازے کھل رہے ہوں جس کی ایک کتاب کی بدولت سینکڑوں کتب خانے وجود میں آگئے ہوں اور جس کتاب کے متبرک کلمات کو کروڑوں مسلمان دن میں کم از کم پانچ بار ایک فرض سمجھ کر پڑھتے ہوں۔

مسلمانوں کے طویل دورِ حکومت میں بہت قلیل مدت ایسی رہی جب عربی سرکاری کاروبار کی زبان رہی ہو۔ سرکاری زبان کی حیثیت فارسی کو حاصل رہی لیکن عربی ہر دور میں سیادت کرتی رہی اس لیے کہ وہ مذہبی اور علمی زبان رہی، اور جہاں بھی گئی وہاں کی مقامی بولیوں نے اِسے سر آنکھوں پر بٹھایا اور اس سے قوت اور روشنی مانگ کر اپنی تاب و توانائی میں اضافہ کیا۔ آج سراسر ہند میں شاید ہی کوئی زبان یا بولی ایسی ہو جو کسی نہ کسی درجے میں عربی کی مقروض نہ ہو۔

اس انیسویں صدی کے نصف اول تک عربی زبان صرف وہی حضرات پڑھتے تھے جو علوم دینیہ حاصل کرنا چاہتے ہوں۔ اُس وقت تک مسلمانوں کا اقتصادی نظام بھی ایسا تھا کہ وہ علم کو ذریعۂ معاش نہیں بلکہ شرفِ انسانیت سمجھتے تھے۔ اِسی لیے دینی مدارس میں بھی ایسے طلبہ آتے تھے جو اپنے خاندان میں علم کی طویل اور مستحکم روایت کے امین ہوتے تھے۔ آہستہ آہستہ یہ صورت حال تبدیل ہوتی گئی اور کسبِ معاش کے لالچ نے اچھے طلبہ کی اکثریت کو کالجوں کی طرف ہانک دیا اور وہ صورت حال پیدا ہو گئی جسے اکبر نے ایک ہی مصرع میں قلمبند کر دیا ہے:

"کونسل میں بہت سیّد، مسجد میں فقط جمّن"

اِس کا کوئی تدارک اُس وقت تک ممکن نہیں تھا جب تک دینی مدارس کے نصاب کو

آج کی اصطلاح میں معاش سے مربوط (JOB - ORIENTED) نہ بنایا جائے۔ اس کے لیے ایک تو ہمارے علمار تیار نہ تھے، دوسرے واضح طور پر کوئی ایسی سمت بھی نہیں تھی جسے معاش کی ضمانت کے طور پر اختیار کرلیا جائے۔

اب بیسویں صدی کے نصف آخر میں دعائے ابراہیمی کی برکات ہندستان تک بھی پہنچیں تو عربی زبان نے ایک نئی اہمیت حاصل کرلی اور اب ان ملکوں کے لئے جہاں عربی صرف مذہبی زبان کی حیثیت سے پڑھی جاتی تھی اِس زبان میں معاش سے مربوط (JOB-ORIENTED) نصاب تعلیم بنانا ممکن ہوگیا ہے۔ اب عربی زبان کی تعلیم نمایاں طور پر دو حصوں میں تقسیم ہو جائے گی اور وہ غیر محسوس طور پر ہو بھی گئی ہے۔ یعنی (۱) دینی تعلیم اور (۲) معاش سے مربوط تعلیم (JOB - ORIONTED EDUCATION)

دینی نصاب میں حسب اقتضائے زمانہ کن تبدیلیوں کی ضرورت ہے اس وقت یہ ہمارا موضوع نہیں، لیکن صرف اتنا اشارہ غالباً کافی ہوگا کہ ہمارے مدارس سے نکلے ہوئے طلبہ صرف مقامی اور اندرونی ضروریات کو شاید پورا کر سکتے ہوں، دوسری اقوام عالم کے سامنے اسلام اور مسلمانوں کی مسخ شدہ تصویر پیش کرنے کے لیے ہم نے مستشرقین کو ایک صدی سے آزاد چھوڑ رکھا ہے۔ میں اِس گناہ سے مدارس کو بری نہیں سمجھتا۔

دوسرا پہلو معاش سے مربوط نصابِ تعلیم کا ہے۔ ہمارے مدارس میں باستثنائے چند ــــ ادب یا لغت پر زیادہ توجہ نہیں دی جاتی، یعنی ادب کو ایک زندہ اور متحرک روایت کے طور پر بھی نہیں پڑھا جاتا۔ یہی سبب ہے کہ ایک طالب علم جاہلی دور کی شاعری یا عبّاسی عہد کی نثر یا المتنبیؒ اور ابو نواس جیسے کلاسیکی شعرار کا کلام تو پڑھ لیتا ہے اور اس کا ترجمہ بھی کر سکتا ہے، لیکن یہ مطالعہ اکثر حالات میں کوئی تنقیدی بصیرت پیدا نہیں کرتا۔ پہلے ہم عبّاسی عہد کے ساتھ ہی عربی ادب کی

بساط بھی لپیٹ دیا کرتے تھے اب وہاں سے زقند لگا کر نپولین تک پہنچ جاتے ہیں اور ابراہیم شوقی پر اس مطالعے کو تمام کر دیتے ہیں۔ مگر بالکل جدید رجحانات اور ادبی تحریکوں سے عمومی طور پر بے خبری ہے۔ اگر ادب کسی قوم کے جذبات و محسوسات کا آئینہ اور اس کے ضمیر کی آواز کا صوت ہیما ہوتا ہے، تو ہم عرب کی صحیح تصویر اسی وقت دیکھ سکتے ہیں جب اس کے ادب کا مختلف جہتوں سے اور تنقیدی بصیرت کے ساتھ مطالعہ کریں۔

یہ تو ادب کا حال تھا۔ اب رہا زبان کا مطالعہ، اس میں بھی متعدد پہلو ہمارے غور و فکر کے مستحق ہیں۔ ہم زبان کو بھی ایک جامد شے سمجھ کر پڑھتے ہیں اور اس کے فطری بہاؤ سے عموماً بے خبر رہ جاتے ہیں۔ دوسرے زبان کے سائنٹفک مطالعے کے لئے جو جدید ترین وسائل اور مناہج ہیں ہمارے مدارس و جامعات کو ابھی ان کی ہوا بھی نہیں لگی ہے۔ زبان کا حال بعینہ مجموع انسانی کا سا ہے۔ انسان پیدا ہوتا ہے، پلتا بڑھتا ہے اور ایک عالم پر چھا جاتا ہے، پھر ناکارہ ہو جاتا ہے اور مر جاتا ہے، یہاں تک کہ ذہنوں سے بھی فراموش ہو جاتا ہے۔ اسی طرح الفاظ و محاورات کا حال ہے۔ اگر نئی نسل سے ہمارا تعارف نہ ہو تو ہم ایک داستانِ پارینہ بن جاتے ہیں۔ زبان میں بھی نئے الفاظ و مصطلحات خاموشی سے داخل ہوتے رہتے ہیں اور ان کے پس منظر میں ہمیشہ ایک تاریخ بھی پوشیدہ ہوتی ہے۔

ہمارے موجودہ نصابِ تعلیم میں یہ گنجائش نہیں ہے کہ زبان کے بہاؤ اور اس کے فطری بناؤ سے ہمیں آگاہ رکھ سکے۔ روایتی نصاب تعلیم کی دوسری خرابی یہ ہے کہ اس میں زبان کی تعلیم "مقصود بالذات" ہے۔ ہمارے بیشتر طلبہ کے لئے بس اتنا ہی سرمایہ فخر کرنے کو کافی ہے کہ وہ مترجم یا ترجمان بن جائیں۔ نہ وہ تخلیقی ادب کی طرف آتے ہیں نہ ان میں اس زبان میں شعر کہنے کا قدرتی داعیہ پیدا ہوتا ہے نہ ان کے اندر وہ انتقادی بصیرت پیدا ہو پاتی ہے کہ عربی ادب کو اپنی میزانِ اقدار میں تول سکیں۔ اس کے بغیر ادب اور زبان کا مطالعہ و تعلیم دونوں بے مقصد، ادھورے اور محض میکانیکی ہو کر رہ جاتے ہیں۔

•

زبان ایک ذریعہ ہے۔ اس کا اصل فائدہ تو اس کے حصول کے بعد شروع ہوتا ہے۔ اگر آپ کے پاس بہت اچھی مضبوط اور خوشنما سیڑھی تو موجود ہے مگر کوئی بام بلند نہیں ہے جس پر چڑھنا ہو، تو محض اُس سیڑھی کا مالک بن جانے پر کیا فخر کیا جا سکتا ہے؟ ہمارے بیشتر طلبہ عربی زبان پڑھ کر بھی اس عظیم الشان علمی خزانے سے بے بہرہ رہتے ہیں جو انھیں اس زبان کے وسیلے سے مل سکتا تھا۔

ادب عربی اور لغت کے نصاب میں ایسی انقلابی تبدیلیوں کی ضرورت ہے جو طالب علم میں یہ احساس پیدا کرے کہ اس زبان کے وسیلے سے وہ علم وخبر کی نئی دنیائیں دریافت کر سکتا ہے اور مطالعۂ ادب اُسے عالمِ عربی کی نبضات قلبیہ سے جوڑ دے۔ لیکن غیر دینی عربی تعلیم کا صرف یہی پہلو نہیں ہے۔ ہمیں اپنے نئے (JOB-ORIENTED COURSES) معاش سے مربوط نصاب میں سائنس اور ٹیکنالوجی کی جدید ترین ضروریات کا لحاظ بھی رکھنا ہوگا۔ آیندہ چند برسوں میں کیا صورت پیش آتی ہے۔ ہماری براعت (KNOW-HOW) اور مہارت پر عالمِ عربی کے انحصار کا تناسب بڑھے گا یا کم ہوگا اس پر ہمارے (JOB-ORIENTED COURSES) نصاب تعلیم کی تشکیل بھی منحصر ہوگی۔ آج عرب دنیا میں ہمارے ڈاکٹر، انجینیر، سائنسداں اور صنعت کار بڑی تعداد میں درآمد کیے جا رہے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایک ڈاکٹر یا انجینیر کے لئے عربی زبان محض ایک وسیلہ ہو سکتی ہے، مقصود نہیں بن سکتی، اور یہ وسیلہ جسے حاصل ہو وہ زیادہ کامیاب بھی ہو سکتا ہے۔ اس طرح کے مختلف علوم وفنون اور ٹکنالوجی کی بنیادی ضرورتوں کو سامنے رکھ کر ان ماہرین کے لئے مخصوص نصاب ایک سال کی مدت کے تیار ہونے چاہئیں جو اسے اپنے فن کی کم از کم اُن اصطلاحوں سے واقف کرا سکیں جن کی ضرورت فنی اور غیر فنی لوگوں سے معاملہ کرنے پیش آتی ہے۔ اس سے نہ صرف ایک بڑی اور اہم ضرورت پوری ہو گی بلکہ اُن ماہرینِ فن کی مانگ بڑھے گی وہاں اُن کی کارکردگی بہتر ہو گی اور یہاں ہماری جامعات میں عربی زیادہ

مقبول ہوگی۔ اس وقت سائنس اور تکنالوجی کے اتنے متنوع شعبے ہیں کہ متعدد نصاب بیک وقت چلائے جاسکتے ہیں۔

ان تجاویز کو بروئے کار لانے کے لئے ہمارے نظام تعلیم میں ایک اور بنیادی تبدیلی کی ضرورت ہوگی۔ اس وقت عربی زبان کی تعلیم دو ایسے جداگانہ طریقوں سے ہورہی ہے جن میں زمین آسمان کا فرق ہے اور کسی طرح کا تال میل نہیں ہے۔ ایک قدیم نصاب و طریق تعلیم ہے جو ملک کے بیشتر مدارس میں رائج ہے جن میں سے زیادہ تر چھوٹے چھوٹے قصبوں تک پھیلے ہوئے ہیں۔ اس طریق تعلیم کی وہی روایتی بنیاد ہے جس میں زبان پر صرف ونحو کے ذریعے سے قابو پانے کی کوشش کی جاتی ہے۔ پنج گنج، میزان منشعب، کافیہ اور شرح ملّا جامی جیسی کتابیں اس میں شک نہیں کہ یہ بہت جامع ہیں لیکن دشواری یہ ہے کہ آج طریق درس وتعلیم (TEACHING METHOD) اتنا آسان اور اتنا ہی بنایا جاچکا ہے کہ جدید طرز تدریس سے ابتدائی اور ثانوی سطح پر آشنا ہوجانے والے بچّے اب اِن کتابوں سے پورا فائدہ نہیں اٹھا سکتے اس لیے کہ یہ ریاض کا مطالبہ کرتی ہیں۔ اس لیے آج مدارس اور جامعات کے طالب علموں میں ایک نمایاں فرق نظر آتا ہے۔ یہ تسلیم کیا جاسکتا ہے کہ مدارس کے بعض طلبہ بہت باصلاحیت ہوتے ہیں اور اُن کا علم تھوڑا بھی ہو تو پختہ ہوتا ہے۔ مگر سوال یہ ہے کہ جو فائدہ کم وقت میں ایک مُباشر طریقے (DIRECT METHOD) سے حاصل کیا جاسکتا ہے اُسے دشوار اور پیچیدہ کیوں بنایا جائے؟۔ اور جن کتابوں کے ذریعے سے خود عرب اپنی زبان نہیں پڑھ رہے ہیں ہم نے اُن سے ہی پڑھنے پر کیوں اصرار کر رکھا ہے؟

عربی زبان کی تعلیم وتدریس کی حد تک جامعات و مدارس میں اشتراک اور تعاون ضروری ہے اور وہ اِس طرح ممکن ہے کہ دونوں اداروں سے نمایندہ تعداد پر مشتمل ایک مرکزی کمیٹی بنائی جائے جو مختلف مدارس کی متنوّع ضروریات کو نظر میں رکھتے ہوئے

تعلیم وتدریس اور مناہج سے متعلق مشکلات کو حل کرے اور جہاں مختلف اداروں کی ضروریات ومقاصد کا پورا احترام ہو وہیں ان کے نصاب اور طریق تعلیم میں ایک "وحدت" پیدا کرنے کی بھی کوشش کی جائے۔ یہ اس لئے ضروری ہے کہ عربی بہرحال ایک محدود طبقے کے محدود افراد کا مسئلہ ہے اور مختلف تعلیمی ادارے اپنی ڈیڑھ اینٹ کی الگ مسجد بنا کر اپنے تھوڑے سے وسائل کو ضائع نہ کریں تو اچھا ہے۔ دونوں اداروں سے لئے گئے نمائندوں پر مشتمل یہ کمیٹی ہی نصاب کی تشکیل کر سکتی ہے۔ اسے چھاپنے کی نگرانی کے علاوہ انھیں مدارس وجامعات کی مختلف سطحوں پر روشناس بھی کرا سکتی ہے۔

مجھے متعدد یونیورسٹیوں کے بورڈ آف اسٹڈیز سے متعلق ہونے اور ان کے لئے نصاب تعلیم کے منتخب کرنے کا موقع ملا ہے اور خود اپنی یونیورسٹی میں بھی اس کا تجربہ کیا ہے کہ ہمیں صرف کتاب کے دستیاب ہونے پر نظر رکھنا پڑتی ہے۔ یہ بالکل ثانوی بات ہے کہ وہ کتاب طلبہ کے لئے مفید ہے یا نہیں۔ اکثر حالات میں یونیورسٹی بھی یہ کہتی ہے کہ وہی کتاب تجویز کیجئے جو آسانی سے دستیاب ہو، چنانچہ ایسا بھی ہوا کہ جان بوجھ کر وہ کتاب تجویز کی گئی جس کے بارے میں علم ہے کہ یہ اغلاط کا پشتارہ ہے اور سخت گمراہ کن ہے۔ بعض کتابوں کے محتویات قابل اطمینان نہیں ہوتے مگر انھیں بھی اس لیے رکھنا پڑتا ہے کہ وہ مل جائیں گی۔ چونکہ ہر یونیورسٹی میں عربی کے گنے چنے طلبہ ہوتے ہیں اس لیے نصاب تعلیم کی تیاری پر کسی یونیورسٹی کو لاکھوں روپے خرچ کرنے سے دلچسپی نہیں ہے۔ اگر کوئی استاد اس کام کا بیڑا اٹھائے تو اسے ناشر نہیں ملتا اس لیے کہ عربی کتاب کا چھاپنا بھی آسان اور سستا کام نہیں پھر اس میں اپنا روپیہ پھنسا کر کون اس کے برسوں میں واپس ملنے پر صبر کر سکتا ہے؟۔ مگر یہ محض اندیشہ ہائے دور ودراز ہیں ورنہ ہندستان میں طلبہ کی مجموعی تعداد اتنی ضرور ہے کہ نصاب کی ایک کتاب کا ۲، ۳ ہزار کا ایڈیشن ایک ہی سال میں تمام ہو جائے لیکن ہندستان بھر کی جامعات میں اسے روشناس کرانا

کسی مرکزی بورڈ یا کمیٹی کے بغیر ممکن نہیں۔

جامعات و مدارس میں تال میل ہونے کی صورت میں عرب دنیا سے اساتذہ کے تبادلے اور مہمان اساتذہ کی درآمد برآمد کا سلسلہ بھی زیادہ مفید اور مؤثر انداز میں شروع کیا جا سکتا ہے۔ یہ تبادلے ماضی میں ہوئے بھی ہیں اور ان سے طلبہ کو بہت فائدے پہنچے ہیں۔

جدید نصابِ تعلیم ہمیں تین مرحلوں کے لئے درکار ہوگا۔

(۱) ابتدائی کتابیں۔ درجۂ اوّل سے پانچویں یا چھٹی جماعت تک۔ اس میں طالب علم کو صرف و نحو اور قواعد کی بوجھل مشقوں سے بالکل نا آشنا رکھ کر صرف نفسیاتی گرامر اور ڈائرکٹ میتھڈ سے عربی زبان اس حد تک پڑھائی جا سکتی ہے کہ وہ سادہ جملے لکھ پڑھ اور بول سکے۔

(۲) ثانوی کتابیں۔ یہ درجہ ۵ سے بارہویں جماعت تک کا نصاب اس طرح مرتب کیا گیا ہو کہ اس ثانوی مرحلے پر طالب علم کو ضروری اور بنیادی قاعدوں سے واقف کرا دے۔ دوسرے درجہ بدرجہ اس میں ادب کے مطالعے کا ذوق اور زبان کے مزاج کو سمجھنے کی اہلیت پیدا کر سکے۔ اس مرحلے کی کتابوں کا بامقصد منصوبے کے ساتھ مرتب ہونا سب سے زیادہ ضروری ہے اس لیے کہ ثانوی کے مرحلے میں اگر کچھ بنیادی خامیاں رہ جائیں تو انھیں کالج اور جامعات کی سطح پر دور کرنا ممکن نہیں ہوتا۔

(۳) تیسرا مرحلہ کلّیاتی سطح کے نصاب کا ہے جو بکالوریا آنرز اور ایم اے کے طلبہ کے لیے ہو۔ یہ نسبتہً آسان ہے اس لیے کہ یہاں اپنے مقاصد اور ضرورت کے لحاظ سے درس کے مواد کا انتخاب کرنا ہے۔ لیکن اگر نصاب کو معاشی افادیت سے مربوط کرنا ہے تو اس مرحلہ میں ترجمہ و ترجمانی، ٹائپ رائٹنگ، اور عربی خط و کتابت کے کورس شامل کیے جا سکتے ہیں۔

ایم۔ اے کی سطح پر سمینار اور ٹٹوریل اسکیم بھی مفید ہے اور طالب علم کی سمت ایسی ہونی چاہیئے کہ اگر وہ ایم اے کے بعد ریسرچ کی طرف جانا چاہتا ہو تو اس کے تقاضوں کو پورا کرنے کی صلاحیت اُس میں پیدا ہو چکی ہو۔

جامعاتی سطح کی تعلیم میں زبان و ادب کے ساتھ علاقائی مطالعہ (AREA STUDY) بھی بہت ضروری ہے اس کے بغیر ایک غیر زبان کی بہت سی باریکیوں کو نہیں سمجھا جا سکتا۔ اس ایریا اسٹڈی کے ایک جزو کے طور پر لغۃ عامیۃ کو بھی شامل نصاب ہونا چاہیئے اور طالب علم کو اختلاف لہجات (DIALECTS) سے بھی واقف کرایا جائے۔ جدید افسانہ، جدید عربی ڈرامہ اور عربی نظم کو ان دارجہ لہجوں سے آشنا ہوئے بغیر سمجھنا ممکن ہی نہیں ہے۔

آخر میں ایک تجویز اور رکھنا چاہتا ہوں۔ زبان کا ایک کتابی علم ہوتا ہے اور دوسرا فعّال عنصر ہوتا ہے۔ اس (FUNCTIONAL LANGUAGE) کے لیے ایک ماحول ہونا ضروری ہے تاکہ زبان کا عملی تجربہ بھی حاصل ہوتا رہے۔ ہر طالب علم کے لیے اس مقصد سے عربی بولنے والے علاقوں میں جا کر رہنا ممکن نہیں اور ہمارے تعلیمی اداروں میں ہر ادارہ "ندوۃ العلماء لکھنؤ" کی طرح ایسا ماحول پیدا نہیں کر سکتا۔ جامعات میں عربی بہت سے مضامین میں سے ایک مضمون ہوتی ہے اور اسے کسی تناسب سے ہی بڑھایا جا سکتا ہے اس لیے بھی بہت سی جامعات یہ ماحول پیدا کرنے سے قاصر رہتی ہیں۔ اگر کوئی استاد کسی جامعہ میں ایسا ہے جو اپنی مزاولت کا فائدہ طلبہ کو پہنچا سکتا ہے تو یہ بھی ایک شخصی پہلو ہے، اُس معلّم کے وہاں سے ہٹ جانے کی صورت میں وہ ماحول بھی ختم ہو سکتا ہے۔ اس لیے جامعات و مدارس کے اشتراکِ عمل سے یہ بھی ممکن ہے کہ جن اداروں میں کسی خاص موضوع پر تعلیم کا بہتر انتظام موجود ہو وہاں دوسرے مدارس کے طلبہ کو تربیت کے مختصر مدّت

کے پروگرام پر بھیجا جاسکے۔ گرما کے مدرسے (SUMMER SCHOOLS) اور دراسات تنشیطیہ (REFRESHER COURSES) کے ذریعہ بھی یہ مقصد حاصل کیا جاسکتا ہے۔

اس بات پر غالباً سب کا اتفاق ہوگا کہ عربی زبان میں معاشی فائدے کے نصاب بنانے کی جتنی ضرورت آج ہے اتنی کبھی نہیں تھی اور اس کے لیے ماحول بھی سازگار ہے، لیکن اس کی تعلیم کا سارا نظام کسی منصوبے اور مقصد کے بغیر ہی چل رہا ہے۔ ہندستان کی اہم جامعات اور مدارس کے فاضل استادوں کا یہ اجتماع اگر اس نصاب میں مقصدیت پیدا کرنے کے کچھ طریقوں کو دریافت کرلے تو اس کے نتائج بہت دوررس ہوں گے اور اس اجتماع کا جواز بھی پیدا ہوجائے گا۔ والسلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔

(آل انڈیا عربی سمینار، حیدرآباد میں پڑھا گیا)

گوہرِ حیات اور اس کے حصول کا بہترین ذریعہ

ایک مفکرانہ اور داعیانہ تجزیہ

(ڈاکٹر سید مسعود احمد لیکچرر شعبۂ کیمسٹری، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ)

قسط نمبر (۲)

یہ بھی قابلِ فہم و شعور ہے کہ خالقِ کائنات کوئی انسان تو کم از کم نہیں ہو سکتا۔ اور جب فاطرِ کائنات انسان نہیں ہو سکتا تو پھر یہی امکان ہے کہ وہ ان کو (انسان کو) کسی دوسرے طریقوں سے پہنچائے۔ (To convey communicate) سائنس کی رو سے اس علم کو پہنچانے کا بہترین طریقہ کار لطیف اشاروں ہی کے ذریعہ ممکن ہو سکتا ہے۔ لہذا یہ ہر انسان کا کام اور اس کی ذمہ داری ہے کہ فاطرِ فطرت کے لطیف اشاروں کی جستجو اور ان کی تحقیق کرے۔

اب آیئے کمالِ بندگی کے مفہوم پر بھی غور کریں۔ بندگی اپنی کم مائیگی کے جبلی و فطری احساس سے عبارت ہے۔ اور اس میں انسان اپنے نفس کی نفی کر کے اپنے مالک و آقا کے تئیں اظہارِ خشیت و تذلّل کرتا ہے۔ لہذا بندگی میں دو پہلو ہیں اوّلاً اپنے نفس کے تقاضوں کو مؤخر کرنا۔ ثانیاً کسی ہستی کے حضور خشیت، تذلل اور مسکنت کا اظہار کرنا۔

لہذا بندگی کا ایک پہلو یہ ہے کہ انسان اپنے نفس کے فطری تقاضوں کو مؤخر کر کے دوسرے موجودات خصوصاً انسانوں کے ارتقاء و بقاء کا سامان فراہم کرے۔ ان کے لیے مخلصانہ ہمدردیاں اپنی زبان و عمل سے پیش کرے۔ ان کی پریشانیوں کا ازالہ کرنے کی کوشش کرے۔ وہ اگر غلط راستہ پر جا رہے ہیں جس کا انجام ان کی بقا و ارتقاء کے لیے خطرناک ہے تو ان کو سیدھے راستہ پر ڈال دینے کی

جدوجہد کرنے۔ اُن کے کام آنے میں اپنی عزت وفلاح سمجھے۔ اور جب اس کو دنیا میں امن وامان برپا کرنے کی جدوجہد میں لطف وسرور محسوس ہونے لگے اور یہ صفات مستقل طور پر موجود رہیں تو یہ درجہ کمالِ بندگی کا ہے۔

مگر اس درجہ کو پانے کے لیے محض زبانی باتوں اور بغیر بیرونی واندرونی محرکات کے کام نہیں چل سکتا۔ تحریر وتقریر اور علم وعقل سے آگے بڑھ کر جب انسان عملی طور پر اس مہم کو سر کرنے چلتا ہے تو نفس وشیطان اور گمراہ کن ماحول اس کو فوراً روک دیتے ہیں۔ اس پر طنز واستہزا اور اس کے بیوقوف ہونے کے الزام لگائے جاتے ہیں۔ اس کے خانگی مسائل اور ذاتی تقاضے آڑے آتے ہیں۔ لہٰذا ان اندرونی اور بیرونی رکاوٹوں سے نبرد آزمائی کے دو طریقے ہیں یعنی اندرونی اور بیرونی دفاع۔

اندرونی محرکات یعنی نفس کو مغلوب کرنے کا ایک راستہ ہے کہ روح کو قوی کیا جائے (نفسیاتی زبان میں قوت ارادہ وعمل کو قوی کیا جائے) روحانی ریاضتیں اور ارکان روحانی غذا فراہم کرنے اور اس کو تقویت دینے کے لیے بہترین طریقہائے کار ہیں۔

بیرونی محرکات پر غلبہ حاصل کرنے کے لیے، قوت ارادہ وعمل اور عزم وحوصلہ میں پختگی ضروری تو ہے مگر کافی نہیں۔ اس کے لیے کسی بیرونی محرک عمل کی تلاش بھی ناگزیر ہے۔ ورنہ نہ صرف روحانی ریاضتوں میں دوام وقیام محال ہے بلکہ بیرونی دباؤ کے خلاف مستحکم اور پائدار دفاع بھی ناممکن ہے۔

اس لیے بیرونی دباؤ (شیطان اور گمراہ کن ماحول) کے خلاف مستحکم اور پائدار دفاع کے لیے، اور اندرونی خواہشات نفس کو دبانے کے لیے نیز ان روحانی ریاضتوں وارکان کے دوام کے لیے کوئی قوتِ نافذہ اور قوتِ قاہرہ (Sanctioning authority) کو ماننا ضروری ہے۔ اور سب سے بڑی بات یہ کہ اس ہستی وقوت کے یقینِ کامل سے انسان کی صفتِ بندگی بھی مطمئن (Satisfy) ہو جاتی ہے۔ کیونکہ انسان جب پریشان ہوتا ہے اور اس کی

بقاء وارتقاء کی تمام امیدیں ٹوٹ جاتی ہیں تو وہ نفسیاتی طور پر ایک ایسی ہستی کی شدید ضرورت محسوس کرتا ہے جس کے حضور اپنی پریشانیوں کا اظہار کر کے اپنا غم غلط کرے اور اپنا دماغی وذہنی بوجھ ہلکا کرے، یعنی سکونِ قلب پا سکے۔ مزید برآں اس کائنات کی پیچیدگی اور نظم کو معلوم کر کے اور اپنے وجود کی خامی وخوبیوں کو جان کر انسان کے عقل ووجدان کا تقاضہ ہوتا ہے کہ وہ خالقِ کائنات اور اپنے خالق ومالک کے حضور اظہارِ تشکر اور اظہارِ خشیت وتذلّل کے ذریعہ روحانی تسکین حاصل کرے یعنی نفسیاتی طور پر سکونِ قلب سے ہمکنار ہو سکے۔

کمالِ بندگی کے حصول کے لیے مثالی دین کی خصوصیات الہامی مذاہب میں خدا کے وجود کا عقیدہ اس قوت نافذہ اور قوت قاہرہ بلکہ اُس سے بھی آگے بڑھ کر منبعِ رحمت اور ہستیٔ کاملہ تک کا کام کرتا ہے۔ اُس خدا کا جتنا جامع وکامل اور بہترین تصور کوئی مذہب پیش کرتا ہے اتنی ہی پائدار کمالِ بندگی سے ہمکنار کرا سکتا ہے اس کی مثال ایسی ہی ہے کہ جیسے بڑے حاکم کے سامنے محکوم انسان میں صنعت خشیت وانکساری کا ظہور آسانی سے ہوتا ہے جب کہ نسبتاً چھوٹے حاکم کے سامنے اتنی انکساری پیدا نہیں ہو پاتی۔

کمالِ تقویٰ کے حصول کے لیے اُس مذہب میں چند دیگر خصوصیات مزید تحریک وسرعت کی باعث ہو سکتی ہیں۔ اولاً انسان حریص واقع ہوا ہے اور ہر فعل کے مثبت نتیجہ کا وہ خواہاں ہوتا ہے اس لیے ضروری ہے کہ اچھے فعل پر اس کو اچھے نتیجہ (اجر وثواب) کی امید ہو یعنی وہ مذہب اس کو بہترین اجر وثواب کی بشارت دیتا ہو۔ دوسرے انسان سہولت پسند واقع ہوا ہے اس لیے آسان راستہ اختیار کرنے کی طرف مائل رہتا ہے چاہے وہ نقصان دہ کیوں نہ ہو اس نقصان سے بچنے کی ایک ہی صورت ہے کہ اس نقصان سے بڑا نقصان یعنی سزا وعذاب اس کے سامنے قلب میں مستحضر رہے۔ تیسرے وہ تاویل پسند اور اپنے ضمیر کو غلط طریقوں سے مطمئن کر لینے کی صلاحیت رکھتا ہے اس لیے اس کے سامنے ایک ایسا علم ہو جو اس کی بے جا تاویلات سے روک سکے اور ایک ایسی ہستی کا یقین ہو جو اس کو ہر وقت اور ہر حال میں دیکھتی ہو بلکہ اس کی بے جا

تا دیل پر گرفت بھی کر سکے۔ چوتھے انسان عجلت پسند واقع ہوا ہے اس لیے چاہتا ہے کہ جلد از منزلِ مقصود کو پہنچ جائے اور اس طرح شارٹ کٹ (Short cut) اختیار کر کے ٹریفک قوانین کی خلاف ورزی کی طرح سیکڑوں لوگوں کے امن و امان کو پامال کرتے ہوئے منزلِ مقصود تک پہنچنا چاہتا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ وہ مذہب انفرادی مفاد سے زیادہ اور غالب اجتماعی مفاد اور امن و اماں پر زور دیتا ہو۔ پانچویں انسان تھڑدلا یعنی بزدل و کم ہمت واقع ہوا ہے اور غلطی کرنے پر جرأت کے ساتھ اُس نقصان کی تلافی کے بجائے ہمت ہار بیٹھتا ہے لہٰذا اس مذہب میں اعترافِ جرم کے بعد نیک ارادہ و عزم اختیار کرنے پر حاکم مطلق کی حیثیت سے کوئی شفیق و مربّی ذات اس کو اپنی آغوشِ شفقت و رحمت میں لینے کو تیار رہے اور اس مجرم کی حقیقی توبہ پر اس کو پاک و صاف تسلیم کرے۔ چھٹے انسان میں محبت و عشق کا داعیہ ہے اور اس داعیہ کو بروئے کار لانے کے لیے وہ دوسرے نازیبا ذرائع سے اپنی زندگی کو ضائع کرتا ہے اس لیے اس مذہب کا ایک مثبت پہلو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ خالقِ حقیقی سے سچّی محبت کو اولیت دے نیز اس مقصدِ حقیقی سے عشق پیدا کرا دے جس کے ذریعہ پائدار امن و امان کی راہیں استوار ہوں بالفاظِ دیگر وہ مذہب، خالقِ کائنات کی صفاتِ ربوبیت، شفقت اور رحمت کو تمام مخلوقات کے لیے یکساں ثابت کر دے۔ اس کی مخلوق کو گزند پہنچانا محبوبِ حقیقی سے رشتۂ تعلق اور قرب کو توڑنے کے مترادف مانا جائے۔ ساتویں انسان حریت پسند ہے اور آزاد رہنا چاہتا ہے مگر اپنے حقِ آزادی میں مبالغہ سے کام لے کر دوسرے لوگوں کی حرّیت پر ڈاکہ بھی ڈال سکتا ہے لہٰذا ایسی بے لگام آزادی کے بجائے وہ مذہب، وحدتِ انسانیت اور مساواتِ انسانی کی رعایت رکھتے ہوئے جملہ انسانوں کی حریت فکر و عمل کی ضمانت دے۔ آٹھویں انفرادی طور سے انسانی خصوصیات کی رعایت کے ساتھ ساتھ، اجتماعی ترقی کے حصول کی ضمانت دیتا ہو خصوصاً معاشرتی ترقی کے لیے ناگزیر قدریں مثلاً ہمدردی، غم گساری، محبت و شفقت، عدل و انصاف کا علمبردار ہو۔ نویں اس مذہب کا یہ طرۂ امتیاز ہو کہ وہ ہر فرد کی بقا اور ارتقار کی یکساں

ضمانت دیتا ہو اور ہر وہ شخص عظیم مجرم قرار پاتا ہو جو کسی دوسرے شخص کے سکون و چین پر حملہ کرے یا اپنے سکون کے لیے دوسرے لوگوں کی پریشانی کا سبب بنے۔ دسویں خدمتِ خلق، حقوق العباد اور مساواتِ انسانی کا علمبردار ہو۔

اگر ان تمام صفاتِ انسانی کو مطمئن کرتے ہوئے ایسے متوازن اصول ہوں جن میں اولیت معاشرتی امن و امان کو دی گئی ہو تو کمالِ بندگی کی منزل اور متقیانہ زندگی کی معراج بہت ہی آسان ہو سکتی ہے۔ علاوہ بریں یہ صفات پائدار سکون قلب کے حصول میں اور عالمی امن و امان کی استواری میں مثبت تحریک بخشتی ہیں۔

یہ ذریعہ سکون انسانی جسم و روح پر گراں بھی نہیں ہوتا کیونکہ وہ اپنے کام میں اتنی روحانی لذت اور خوشی محسوس کرتا ہے کہ اس کو باطلانہ ماحول کی کوئی پرواہ نہیں ہوتی۔ اس کا ذہن اس خلجان میں مبتلا نہیں ہوتا کہ وہ تو سب کا حق ادا کر رہا ہے اور دنیا اس کے نتیجہ میں اسے کیا دے رہی ہے۔ اس کی محنت و مشقت کا زاویہ نظر ہی بدل جاتا ہے۔ اس کو انسانوں کا خوف نہیں رہتا۔ جیتا ہے تو پرسکون حالت میں اور مرتا ہے تو بغیر کسی فکر و تردد کے۔ چور اور لٹیرے اگر اس کے مال و دولت کو لوٹ بھی لیتے ہیں تب بھی اس کا دل نہیں بیٹھتا اور وہ پریشان نہیں ہوتا کیونکہ اس نے مال و دولت کو اپنے لیے کمایا ہی کب تھا اور وہ ہر حال میں راضی برضائے مالک حقیقی رہتا ہے۔ متقی شخص اپنے احسانوں کا بدلہ دنیا والوں سے نہیں چاہتا وہ تو اس کا بدلہ اپنے خالق و مالک سے لینے کا متمنی ہوتا ہے اور اس کا کمال یہ ہے کہ اجر کی تمنا بھی مالک حقیقی کی رضا جوئی پر مغلوب ہو جائے۔ یعنی اس کا مقصدِ زندگی معبودِ حقیقی کی مکمل بندگی ہو جس کے پیچھے صرف یہ داعیہ ہو کہ خالقِ کائنات مجھ سے راضی ہو جائے۔

متقیانہ زندگی کی معراج کے حصول پر، اور کمالِ بندگی کی منزل تک پہنچ کر انسان اس لیے بھی مستقل سکونِ قلب سے متمتع ہوتا ہے کیونکہ وہ دنیا سے ورا حقیقتوں کو

اپنی نظر بصیرت سے دیکھنے لگتا ہے۔ اور جب یہ علم لیقین، عین الیقین کی سرحدوں کو چھو لیتا ہے تو وہ نفس مطمئن، سرتاپا اور ہمہ وقتی سکون وچین سے بھی ہمکنار ہو جاتا ہے۔ درحقیقت یہی متقیانہ زندگی کی معراج اور کمالِ بندگی کی دنیوی کسوٹی بھی ہے۔

ان تمام خصوصیات کے علاوہ جو اس کی اپنی ذات سے متعلق ہیں، ایک سب سے اہم پہلو اس ذریعۂ سکون کا یہ ہے کہ طریقہ نہ صرف اجتماعی امن وامان کی راہ میں حائل نہیں ہوتا، نہ صرف امن وامان کے لیے راہ ہموار کرنے کا سبب بنتا ہے بلکہ سب سے آگے بڑھ کر اس ذریعۂ سکون کا حصول ہی حقیقی امن وامان کی جدوجہد کے ذریعہ ہوتا ہے۔ بالفاظِ دیگر حقیقی و دائمی سکون کے لیے انسانی زندگی کا فرضِ اولین اور زندگی کی تگ و دو کا محور ومرکز ہی دنیائے انسانیت کے حقیقی امن وامان کا حصول قرار پاتا ہے۔

کیا اس کے علاوہ سکونِ قلب کا کوئی دوسرا ذریعہ بھی اس سے بہتر ہو سکتا ہے؟

(ختم شد)

۱۹۴۲ء کا ایک یادگار سفر

مولانا محمد ظفیر الدین مفتاحی دار العلوم دیوبند

۹ راگست ۱۹۴۲ء

سالانہ امتحان شعبان کے دوسرے ہفتہ میں ہونا تھا، اس کی تیاری میں ہم تمام طلبہ ہمہ تن لگ چکے تھے کہ ۹ راگست ۱۹۴۲ء کو بمبئی میں کانگرس ورکنگ کمیٹی نے انگریزی حکومت کے خلاف تجویز پاس کی، اراکین تو گرفتار کر کے نامعلوم جگہ روانہ کردیئے گئے، مگر ملک میں طلبہ نے آزادی کی تحریک شروع کردی۔

مئو ناتھ بھنجن، ضلع اعظم گڈھ کا سب سے نمایاں اور بڑا قصبہ ہے، یہاں مدرسہ مفتاح العلوم ایک دینی عربی درس گاہ ہے، اس وقت اس کے شیخ الحدیث اور صدر المدرسین حضرت الاستاذ مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی مدظلہٗ تھے اور نائب الصدر حضرت الاستاذ مولانا عبد اللطیف صاحب رحمۃ اللہ علیہ تھے، ثانی الذکر کانگریس کے باضابطہ کارکن تھے

تحریک کی ابتدا

۱۰ راگست ۴۲ء کو حکومت کے خلاف پورے ملک میں طلبہ نے ایجی ٹیشن شروع کر دئے، ہر شہر قصبہ اور گاؤں میں جلوس نکلنے لگے، نعرے لگنے لگے، شہر مئو بھی انہی زندہ دل شہروں میں تھا، یہ کہاں پیچھے رہنے والا تھا، میں مفتاح العلوم میں صبح کے وقت اسباق کی تیاری میں مصروف تھا کہ کچھ لوگ میرے پاس آئے کہ یہاں بھی حکومت کے خلاف جلوس نکلنا چاہیے، میں نے تائید کی کہ ضرور ایسا ہونا چاہیے، اس کے

بعد چند نوجوان نعرے لگاتے ہوئے آئے، کچھ عوام شریک ہو گئے، ادھر مدرسہ سے طلبہ کی ایک جماعت لے کر میں چل پڑا۔ جب یہ جلوس چکر کاٹ کر ایک باغ میں پہونچا، تو تقریر کے لئے مجھے آگے کیا گیا، میں نے کوئی ڈیڑھ گھنٹے جذباتی تقریر کی، حکومت کے مظالم بیان کئے، اس تقریر کے بعد مجمع میں ایک آگ سی لگ گئی، اس وقت مجمع کوئی پانچ ہزار انسانوں کا ہوگا، ۱۱ راگست کو جب جلوس نکلا تو اب آدمیوں کا جنگل یا سیلاب تھا، جو ٹھاٹھیں مار رہا تھا، انقلاب زندہ باد، ہندوستان آزاد، مولانا آزاد زندہ باد کے نعرے گونجنے لگے۔

مدرسہ کی طرف سے ڈھیل تھوڑا خوف تھا کہ ارباب مدرسہ کوئی پابندی عائد نہ کر دیں مگر ایسا نہیں ہوا، انھوں نے ڈھیل دے دی، ایک ہفتہ تک یہی کام ہوتا رہا۔ تقریر کرنے کی ذمہ داری میرے سر تھی، اس پورے ہفتہ میں کسی دوسرے نے تقریر نہیں کی، میرے ایک بوڑھے ساتھی مولانا زین الدین اعظمی تھے، میں نے کہنا چاہئے زبردستی دو تقریریں ان سے کرائیں۔

سی۔ آئی۔ ڈی اپنا کام کر رہے تھے، استاذ محترم مولانا عبد اللطیف اور دو تین دوسرے کانگریسی مسلمان راتوں رات گرفتار کر لئے گئے، وارنٹ میرے نام بھی جاری ہو گیا، دن میں تو پولیس کی ہمت نہیں تھی، کہ وہ ہمیں گرفتار کرتی، رات میں البتہ گرفتار کرنے کے لئے مدرسہ کا چکر کاٹنے لگی، یہ بات مجھے معلوم ہو گئی، کہ رات میں کسی وقت بھی مجھے گرفتار کیا جاسکتا ہے، میں نے چلنے پھرنے میں احتیاط شروع کر دی، مگر دن کے جلسے جلوسوں میں اور تقریروں میں کوئی فرق نہیں آیا۔

ٹیلیفون کے تار ایک دن دوپہر میں خاکسار اور میرے ساتھ مولوی محمد یحییٰ ابراہیم پوری اور ایک آدھ اور طالب علم رام جیون ہائی اسکول پہونچے، وہاں یہ طے کرنا تھا کہ اعظم گڑھ، بنارس اور اندارا یعنی بلیا اور بھٹنی چاروں لائنوں کے ٹیلیفون تار کٹوانے تھے، کانگریس مئو کمیٹی کے سکریٹری بھی پہونچے ہوئے تھے، اسکول کے کافی ہوشمند طلبہ

تیع تھے، اس کام کے لئے بہت سارے طلبہ نے اپنے آپ کو پیش کیا، ان کی لسٹ زبانی
تیار ہوگئی، سکریٹری کانگریس نے وہ لسٹ اپنے پاس رکھنا چاہی، میں نے سختی سے انکار کیا،
کہ آپ کسی وقت بھی گرفتار کئے جا سکتے ہیں، اگر یہ لسٹ پولیس کے ہاتھ لگ گئی تو خواہ مخواہ
یہ تمام طلبہ گرفت میں آجائیں گے، اس لئے مناسب نہیں، طلبہ نے بھی کہا کہ یہ رائے بہتر ہے
کام تقسیم ہوگیا۔ صبح کو سو کر جب اٹھا تو معلوم ہوا کہ چاروں لائنوں کے ٹیلیفون تار کٹ چکے
ہیں اور ٹرینوں کی آمد و رفت بند ہو چکی ہے۔

میونسپل بورڈ کا مکان

ادھر یہ کاروبار ہو رہا تھا، اسی دن نوٹیفائیڈ ایریا کی عمارت جو
جامع شاہی کے سامنے متصل ہی تھی اور جہاں سے میونسپل بورڈ
کا کام انجام پاتا تھا، اور اس کے سارے کاغذات محفوظ تھے، ظہر بعد کچھ طلبہ نے اس عمارت
میں آگ لگا دی، وہ جل کر راکھ کا ڈھیر ہوگیا۔

اس کے دوسرے دن جلوس کا رخ اسٹیشن کی طرف ہوگیا۔ مجمع بہت زیادہ تھا، الٰہ آباد
سے کچھ طلبہ آکر شریک ہوگئے تھے، دوپہر میں یہ مجمع اسٹیشن میں گھس کر اس کی عمارت میں
اودھم مچانے لگا، دریچوں کے کچھ شیشے بھی توڑے، گویا اب احتجاج کا شباب تھا، اور مجمع
کنٹرول سے باہر ہو رہا تھا۔

مقامی پولیس کا رویہ

مقامی پولیس کا رویہ احتجاج کرنے والوں کے ساتھ زیادہ سخت نہیں
تھا، بلکہ ہمدردانہ، اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ عوام کے رخ سے خود
خوف زدہ تھی، چونکہ مقرر کی حیثیت خاکسار کی تھی اور کہنا چاہئے لیڈ بھی میں اور میرے چند
ساتھی کر رہے تھے، اس لئے پولیس رازدارانہ طور پر کہتی رہتی تھی کہ توڑ پھوڑ نہ ہو تو بہتر ہے
ہم لوگ بھی بے ضرورت توڑ پھوڑ کو پسند نہیں کرتے تھے، کوئی آٹھ دس دنوں تک ہم طلبہ
کی حکومت کام کرتی رہی، کہ دفعتہً معلوم ہوا کہ امریکہ نے برطانیہ کو جو امدادی فوج دی ہے
اس کی ایک کمپنی مئو پہونچ گئی ہے اور اب گولی چل کر رہے گی، چنانچہ سہ پہر میں جب

جلوس نکلا تو تھانہ کے سامنے جلوس پر گولیاں چلائی گئیں، کچھ لوگ زخمی بھی ہوئے، مجمع منتشر ہو گیا۔

خوف وہراس اس کے دوسرے دن سے قصبہ مئو میں خوف وہراس پھیل گیا اور گرفتاریاں شروع ہو گئیں، چونکہ میرے نام بھی وارنٹ تھا، میری گرفتاری یقینی ہو گئی، ارباب مدرسہ نے مجھے اطلاع دے دی کہ اب مدرسہ قطعاً نہ آیا کرو۔ پولیس والوں کو بتا دیا گیا کہ جس طالب علم نے تقریریں کی تھیں وہ مدرسہ سے چلا گیا، اور مدرسہ نے اسے خارج کر دیا۔ مگر پولیس کی دوڑ دھوپ جاری رہی، میں محلہ جھنجر پورہ کی مسجد کے کمرہ میں روپوش ہو گیا، اِدھر اُدھر آنا جانا بند کر دیا۔

میرے ساتھ ایک طالب علم مولوی امیر اللہ ضلع آرہ (بہار) کے رہتے تھے۔ ہنگامہ شروع ہوتے ہی مجھ سے کہنے لگے کہ میرے لئے کرایہ کا انتظام کر دیں، تاکہ گھر چلا جاؤں، میرے کچھ روپے حضرت الاستاذ مولانا محمد یحییٰ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے پاس جمع تھے، میں نے پرچی لکھ دی کہ میرے جو روپے ہوں وہ مولوی امیر اللہ کو دے دیئے جائیں۔ وہ لے کر روانہ ہو گئے۔

میری پریشان حالی اب روپوشی کے زمانہ میں میرا ہاتھ خالی رہ گیا، جمع رقم مولوی امیر اللہ کو دلوا دی تھی، ڈاکخانہ اور ریل کا نظام ٹوٹ پھوٹ چکا تھا، نئے ماہ کا منی آرڈر گھر سے نہیں آیا تھا، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ میں بے دست و پا ہو گیا۔ مجھے توقع تھی کہ احباب میری قرض سے بخوشی مدد کریں گے۔ ایک دن میں نے ایک ساتھی کو مولوی مختار احمد کیا دی ٹولہ کے پاس بھیجا کہ کہنا پانچ روپے ظفیر مانگ رہا ہے، منی آرڈر آنے پر واپس کر دیا جائے گا، وہ لوٹ کر آیا کہ انھوں نے دینے سے انکار کر دیا۔ اب میں نے پرچی لکھی کہ اس کو شبہ باقی نہ رہے، اس کے جواب میں انھوں نے معذرت لکھی کہ اس وقت بالکل پیسے نہیں ہیں۔

ان کا یہ جواب پڑھ کر سکتہ میں آگیا، غصہ بھی آیا، غم بھی ہوا، مگر کرتا کیا؟ شرمیلی طبیعت تھی خود اس کے پاس جانا پسند نہ کیا، دوسرے دن ایک دوسرے ساتھی مولوی مصطفیٰ کیادی ٹولہ کے پاس خط لے کر ایک شخص کو بھیجا کہ کچھ روپے قرض دے دیں، مگر وہاں سے بھی معذرت آگئی، اب میرا حال یہ تھا کہ کاٹو تو لہو نہیں۔ یہ میرے دونوں کتابی ساتھی تھے اور راہ و رسم بہت اچھے، آمد و رفت اور کھلانا پلانا برابر چلتا تھا، بہت بے تکلف، مخلص اور محبت کرنے والے، پڑھنے میں ذہین و محنتی، امتحان کے زمانے میں ساتھ پابندی سے تکرار کرنے والے۔ اس کا وہم بھی نہ تھا کہ اس ابتلا اور امتحان کی گھڑی میں یہ دونوں میرے لئے اس قدر سخت دل ہو جائیں گے۔ بعد میں بھی ان سے ہمارے تعلقات رہے اور شگفتہ رہے، ان میں سے مولوی محمد مصطفیٰ اب تک موجود ہیں اور میں جب مئو جاتا ہوں کئی سال سے ان کا ہی مہمان بنتا ہوں، مولوی مختار احمد کئی سال ہوئے فالج کا ان پر حملہ ہوا، اور اس سے جانبر نہ ہو سکے، اللہ کو پیارے ہو گئے۔ ایک لڑکا اور کئی بچیاں یادگار چھوڑیں۔

احباب کی بے مروّتی کا اثر

اس تجربہ کے بعد معلوم ہوا کہ ہماری لیڈری وقتی تھی، مصیبت میں تقریباً کوئی پوچھنے والا باقی نہیں رہا، ورنہ ہزاروں انسان میرے ساتھ جلسے جلوس میں ہوا کرتے تھے، اب سب مجھ سے کٹنے اور بھاگنے لگے، کہ میری وجہ سے ان پر بھی کہیں آفت نہ آپڑے۔

زندگی میں یہ پہلا موقع آیا کہ مجھے مسجد منزل چھتر پورہ مئو میں فاقہ کرنا پڑا، اس محلہ کی مسجد میں میں امامت کے فرائض تین سال سے انجام دے رہا تھا۔

ایک اسکولی پابند جماعت لڑکا فاقہ کے دوسرے تیسرے دن میرے کمرہ میں آیا، جب میں تنہا تھا، وہ کہنے لگا کہ آپ کی صورت بتاتی ہے کہ آپ کئی دنوں سے فاقہ کر رہے ہیں، آواز میں پستی پیدا ہو گئی ہے، آپ اجازت دیں تو میں آج سے اپنے گھر سے

آپ کے لئے کھانا لایا کروں۔ میں نے انکار کیا، جس قدر انکار کیا اسی قدر اس کا اصرار بڑھا، اخیر میں اس نے کہا کہ اس کی اطلاع سوا میری والدہ کے گھر میں بھی کسی کو نہ ہوگی، اب میں خاموش ہوگیا، اس شریف انسان کا نام نثار احمد تھا، جواب دینا میں نہیں رہا۔ اس کی موت کی تفصیل ابھی عرض کروں گا۔ اس دن سے وہ اپنے گھر سے کھانا لاکر کھلاتا رہا، گیارہ دنوں تک میں مئو میں روپوش رہا۔ تین دن فاقے کے گذرے اور آٹھ دن تک اس نے خاموشی سے کھلایا، اللہ تعالیٰ اسے جنت الفردوس میں جگہ مرحمت فرمائے اور انشاء اللہ اسی کی توقع ہے۔

وارنٹ کا افشا اہل محلہ اب تک یہ نہیں جانتے تھے کہ میرے نام وارنٹ ہے اور سخت حکم ہے۔ نہ معلوم کس طرح یہ راز محلہ کے نمازیوں پر کھل گیا۔ ان کو خطرہ ہوا کہ کہیں ان امام صاحب کی وجہ سے اہل محلہ مصائب میں نہ گھر جائیں، سب کہنے لگے مولوی صاحب بہتر یہ ہے کہ آپ مئو چھوڑ دیں، سن رہے ہوں گے کہ تحریک میں شریک پر حکومت کس قدر سختیاں کر رہی ہے اور جو طالب علم پکڑا جاتا ہے اس کی کتنی سخت پٹائی بر سر بازار کرتے ہیں۔

جب میں نے محسوس کیا کہ اب مرا رہنا اہل محلہ کو گوارا نہیں، تو مجھے سوچنا پڑا کہ مئو سے کس طرح نکل کر باہر جاؤں، تاکہ میری وجہ سے اہل محلہ پر کوئی آنچ نہ آنے پائے، اور جاؤں تو کہاں جاؤں، چونکہ اب حکومت وقت کا پورا کنٹرول ہوچکا تھا، گرفتاری اور مارپٹائی عام طور پر شروع تھی، ظلم وجور کے وہ سارے طریقے پولیس اور فوج اختیار کر رہی تھی، جو بغاوت کے دبانے کے لئے ضروری ہوتے ہیں۔

جیسا کہ عرض کیا گیا اس پورے ہفتہ میں مجمع عام میں تقریر کرتا رہا، بچہ بچہ صورت آشنا تھا، صرف ایک دن میرے اصرار سے میرے بوڑھے ساتھی مولانا زین الدین صاحب نے تقریر کی تھی، کہاں نکلتا اور کیسے نکلتا کہ مقامی پولیس کی نگاہ نہ پڑسکے، پھر ٹرینیں بند

بس سروس کا اس زمانہ میں مئو میں نام و نشان بھی نہ تھا، اس خطرے کے وقت کوئی شخص ساتھ دینے والا باقی نہ رہ گیا تھا۔

مئو سے روانگی

مگر مرتا کیا نہ کرتا، طے کر لیا کہ مئو چھوڑ دینا ہے اور یہ بھی فیصلہ بطور خود کر لیا کہ آٹھ میل کی دوری پر ایک دوسرا قصبہ "بہادر گنج" نامی ہے جو ضلع غازی پور میں پڑتا ہے وہاں جاکر دو چار دنوں سر چھپاؤں گا، وہاں کے ایک شخص منشی عبدالباری نام کے تھے، ان سے شناسائی چھپرہ شہر کی تھی جہاں میں زیر تعلیم تھا اور وہ کپڑے کی تجارت کے سلسلے میں جاکر قیام کرتے تھے، مئو آنے کے بعد دو ایک دفعہ ملاقات بھی ہوئی تھی، انھوں نے تقاضا بھی کیا تھا کہ ایک دن کے لئے میرے گھر چلیں۔

مختصر یہ کہ عزم کر لیا گیا، اپنے مقتدیوں کو بتا دیا کہ ایسا خیال ہے، انھوں نے پسند کیا کہ آپ کا دوسرے ضلع میں منتقل ہو جانا اس خطرے کے وقت مفید ہوگا اور پولیس کی گرفت سے بھی بچ سکتے ہیں، طے یہ پایا کہ جب بازار کھل جائے اور خوب چہل پہل ہو جائے، اس وقت نکلا جائے۔ محلہ کے دس بیس آدمی مئو کی حدود تک ساتھ، یہاں اس زمانہ کی یادداشت سے چند جملے نقل کرنا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔

روانگی کا منظر

"۲۴ اگست ۱۹۴۲ء کو رخصتی کا منظر عجیب دلگداز، ہمدردوں اور دوستوں کی جماعت آبدیدہ، بزرگوں اور بڑوں کا گروہ افسردہ، خود رنج و غم کا مرقع، پائجامہ کرتا اتارا، دھوتی باندھی، قمیض (نئے کٹ کی) زیب تن کی، احباب کی ٹولی جلو میں، بڑوں اور بہی خواہوں کا جم غفیر آگے پیچھے، آفتاب طلوع ہو کر خوب روشن ہو چکا تھا، اس کی کرنیں پھیل چکی تھیں۔ قصبہ سے باہر نکلا تو دھوپ صاف و شفاف آئینہ کی مانند چمک رہی تھی، مگر تپش میں ابھی تیزی نہیں آئی تھی، ایک میل آئے ہوں گے کہ احباب بتدریج

پلٹنے لگے، بہی خواہ حضرات دعائیں ساتھ کر کے واپسی کا سلام کرنے لگے، ان کی واپسی کا منظر دل پر بجلی گرا رہا تھا، آنکھیں اشکبار اور آواز گلوگیر تھی، دو فرشتہ خصلت اور بزرگ صفت جن کے دلوں میں میری محبت و بہی خواہی کی انگیٹھی سُلگ رہی تھی، .... ، ابھی واپس نہیں ہوئے، چار میل تک ساتھ چلتے رہے، دعائیں دیتے رہے، راستے کے پیچ و خم سمجھاتے رہے۔ راستہ میں ایک باغ میں مسجد نظر آئی، ان کے اصرار پر وہاں مسجد میں بیٹھ کر ناشتہ کیا گیا اور وہاں سے وہ دونوں بوڑھے بزرگ دعائیں دے کر اور راستہ بتا کر لوٹ پڑے، اب میں تنہا رہ گیا، دھوپ میں کافی تیزی آچکی تھی، آنے جانے والوں کا سلسلہ گرمی یا کسی اور وجہ سے تقریباً رک چکا تھا، حد نگاہ تک کوئی مسافر چلتا نظر نہ آتا تھا، کھیت کے سبزہ زار تھے اور میں یکہ و تنہا مسافر تھا، کہیں کہیں دوری پر بھینس اور جانور چَرانے والے نظر آرہے تھے۔"

بہادر گنج

اس عالم میں ایک نوجوان، پردیسی اور حکومت کے باغی مجرم کا کیا حال ہوگا ہر اہل دل خود سوچ سکتا ہے اور سمجھ سکتا ہے، اب نگاہ نیچی تھی اور پاؤں تیزی سے اٹھ رہے تھے، یہ بھی معلوم نہیں تھا کہ بہادر گنج کتنی دور رہ گیا ہے، زندگی میں کیا کیا مرحلے آتے ہیں اور گذر جاتے ہیں پھر جہاں جا رہا تھا نہ ان سے کوئی قریب و بعید رشتہ داری تھی، نہ وہ ہموطن و غمگسار تھے، نہ ان سے کوئی بے تکلفی تھی اور نہ ان کا مزاج ہی معلوم تھا، یہ تو ایک مجبوری تھی جس کی وجہ سے بے سوچے سمجھے جانا پڑ رہا تھا۔

غالباً قصبہ ایک میل رہ گیا ہوگا کہ پیچھے سے ایک دیہاتی، لمبی لاٹھی کندھے پر ڈالے آتا ہوا نظر آیا، جلد ہی وہ قریب آگیا، کہنے لگا مولوی صاحب کہاں جانا ہے ؟ میں نے

کہا: بھائی بہادر گنج، کہنے لگا چلئے پھر ساتھ چلیں، مجھے اسی قصبہ سے ہو کر آگے جانا ہے، پیار و محبت سے گفتگو کرتا رہا، پھر پوچھا کہ وہاں کس کے یہاں جانا ہے، میں نے کہا کہ ایک ملنے والے ہیں، ان کا نام منشی عبدالباری ہے، میرے چہرے پر گھبراہٹ اور پریشانی دیکھ کر کہنے لگا: آپ اجنبی معلوم ہوتے ہیں، میں نے کہا ہاں بھئی بات یہی ہے، کبھی گیا آیا نہیں، کہنے لگا مولوی صاحب میں آپ کو ان کے دروازہ تک پہونچا کر آگے بڑھوں گا۔ فکر نہ کریں، منشی جی بھلے آدمی ہیں۔

اس کی باتوں سے تھوڑی تسلی ہوئی کہ کچھ ہو ایک رہبر تو ملا۔ قصبہ میں بھٹکتے پھرنا نہ پڑے گا۔ اسی دیہاتی سے باتیں کرتا ہوا جا رہا تھا۔ اس نے بتایا کہ مولوی صاحب مئو میں حکومت کے آدمی بہت ظلم کر رہے ہیں، کتنے گھروں کو لٹوا دیا۔

منشی عبدالباریؒ

قصبہ میں داخل ہوا تو کچھ دور چل کر وہ ایک جگہ راستے کنارے رک گیا کہ منشی جی کا گھر یہی ہے، آپ یہاں ٹھہریں میں آواز دیتا ہوں، منشی جی اس کی آواز پر نکلے، ان سے کہا کہ آپ کے ایک نئے مہمان ہیں، منشی جی باہر آئے تو مجھ پر نظر پڑی، میں نے آگے بڑھ کر سلام کیا، مصافحہ ہوا، منشی جی نے مل کر خوشی کا اظہار کیا کہ بہت اچھا ہوا کہ آپ میرے یہاں آئے۔

انھوں نے فوراً شربت بنوایا، پنکھا منگوایا۔ تھوڑی دیر تک مئو اور مدرسہ کے حالات معلوم کرتے رہے [illegible] ظاہر نہیں ہونے دیا کہ میں حکومت کا مجرم اور باغی ہوں اور مجھ پر وارنٹ ہے اس لئے آنا ہوا ہے۔ پسینہ خشک ہوا تو اپنے بیٹے مولوی عبدالرحمٰن سلمہ سے انھوں نے کہا کہ مولوی صاحب کو مسجد کے کنویں پر لے جاؤ اور غسل کرا دو، یہ کوئی دس بارہ سال کا لڑکا ہوگا، اس نے مسجد لے جا کر پانی کھینچا اور مجھے نہلایا۔ اب اس کے بعد جان میں جان آئی کہ انتخاب بہتر رہا اور کوئی شک نہیں کہ بہادر گنج ضلع غازی پور کا قیام مئو سے بہتر رہا۔

کمرۂ مسجد میں قیام

منشی عبدالباری صاحب نے میرے قیام کے لئے اپنے محلے کی مسجد کا وہ کمرہ منتخب کیا جو گیٹ کے اوپر دوسری منزل پر تھا، کیونکہ دن میں وہ اپنے کاروبار میں منہمک رہتے تھے، میرے لئے دس بیس کتابیں اپنے گھر سے بھجوا دیں کہ میں ان کے مطالعہ سے جی بہلاؤں، ان میں حکیم الامۃ حضرت تھانویؒ کی زیادہ کتابیں تھیں اور ایک "حیات طیبہ" نامی کتاب تھی، وہ حضرت سید احمد بریلویؒ کی زندگی کے حالات پر مشتمل تھی، دن بھر میں اسی کمرہ میں پڑا رہتا تھا اور کتابیں پڑھتا رہتا تھا، عصر کی نماز کے بعد منشی جی اپنے کام سے فارغ ہو جاتے تھے اور اِدھر اُدھر تفریح میں نکل جاتے تھے، میں بھی ساتھ ہوتا تھا۔

ظاہری طور پر مجھے بہادر گنج میں کوئی تکلیف نہیں تھی، مگر کم عمری اور ناتجربکاری کی وجہ سے وارنٹ کا خوف دل سے نہیں نکلتا تھا، بلکہ خوف وہراس کا حملہ اندر اندر بار بار ہوتا رہتا تھا، گو اسے ظاہر نہیں ہونے دیتا تھا۔

اس وقت میری عمر

اس وقت میری عمر کوئی سترہ سال ہوگی، طبیعت میں عجلت پسندی، ذرا سی بات میں گھبراہٹ اور اجنبیت دور کرنے کی عدم صلاحیت نے ذہناً پریشان کر رکھا تھا، منشی جی نے یہ ذہن نشین کر دیا تھا کہ جب تک ٹرینوں کا سلسلہ جاری نہ ہو، آپ باطمینان میرے یہاں رہیں، میں نے بھی مان لیا تھا کہ ٹھیک ہے انشاء اللہ ایسا ہی ہوگا۔

آج بھی جب منشی جی کی محبت و شفقت یاد آتی ہے تو ان کے لئے دل سے دعائیں نکلتی ہیں، بڑے اونچے اخلاق کے تھے، حالانکہ کوئی سیٹھ، زمیندار یا مالدار نہیں تھے، معمولی کاروبار تھا، اسی سے کھاتے پینے اور گھر چلاتے تھے، مگر دیندار تھے اور بہت عمدہ مہمان نواز، پکے نمازی۔

اس وقت کی یادداشت میں اس سلسلے میں جو کچھ لکھ رکھا ہے ان کی چند سطریں بھی

ملاحظہ فرمائیں:

"۲۴ اگست ۱۹۴۷ء بارہ بجے دن سے لیکر ۲۷ اگست ۴۷ء ۸ بجے دن تک بہادر گنج میں منشی عبدالباری صاحب کا مہمان رہا، میزبان کا حسن سلوک، ان کی محبت و شفقت نے ایسا اپنا لیا کہ مجھے احساس تک نہیں ہوا کہ کسی غیر کے گھر میں ہوں، ایک بڑا بھائی اپنے چھوٹے بھائی کے ساتھ جو سلوک کرسکتا ہے، وہ سب وہ اس خاکسار کے ساتھ کرتے ہیں، ہر دو تین گھنٹے کے بعد آکر ملتے اور پوچھتے کہ کوئی ضرورت تو نہیں؟ کوئی اور کتاب تو نہیں چاہئے؟ کوئی تکلیف تو نہیں؟"

قافلہ کی آمد بہادر گنج میں بہت آرام کے ساتھ دن رات گذر رہے تھے کہ تیسرے دن بعد مغرب کسی نے آکر یہ خبر دی کہ مئو کے مدرسہ سے طلبہ کا ایک قافلہ آیا ہے جو پورنیہ (بہار) جانے کا ارادہ رکھتا ہے، نہ معلوم کیوں طبیعت مچل گئی، اور جی کا تقاضا ہوا کہ ان لوگوں سے جاکر ملوں، منشی جی کو ساتھ کر کے ان کی قیام گاہ پر گیا۔ ملاقات ہوئی، یہ طلبہ دارالعلوم مئو کے تھے، میرے لئے اجنبی تھے، مگر وہ سب مجھے جانتے پہچانتے تھے، اصرار کرنے لگے کہ تم بھی ساتھ چلو، یہ نو آدمیوں کا گروپ تھا۔

واپسی میں منشی جی سے اصرار کے ساتھ کہنے لگا کہ آپ اجازت دیدیں کہ میں بھی ان کے ساتھ نکل جاؤں، میرا وطن دربھنگہ (بہار) تھا، سوچا راستہ کا زیادہ حصہ ان کے ساتھ کٹ جائے گا، پہلے انھوں نے بڑی محبت سے سمجھایا کہ یہ زمانہ پیدل سفر کا نہیں، بدامنی عام ہے، راستہ میں مسافر لوٹ لئے جاتے ہیں، راستہ پرامن نہیں ہے، اس لئے جانا مناسب نہیں ہوگا، جب ریل چلنا شروع ہوگی، اُس وقت جانا بہتر ہوگا۔ مگر نوجوانی اور کم عمری کی حماقتوں کا کیا علاج تھا، بضد ہوگیا کہ مجھے جانے دیں، اور منشی جی کی کسی دلیل اور سنجیدہ بات کو ذہن نے قبول نہیں کیا، وہ تجربہ کار تھے، میرے انداز سے یقین کر لیا کہ یہ لڑکا اب

رکنے والا نہیں، پریشان بہت ہوگا، مگر علاج بھی کیا ہے، یہ بھی کہا کہ دیکھو آج ۱۳ر شعبان ہے، شب برات چھوڑ کر جانا کسی طرح اچھا نہیں، کوئی تکلیف نہیں ہوگی، رہو، بعد میں دیکھا جائے گا۔

روانگی کا عزم جب میں کسی طرح رُکنے پر راضی نہیں ہوا، تو منشی جی بادل ناخواستہ کہنے لگے جب آپ نہیں مانتے تو مجبوراً اجازت دیتا ہوں، کشتی سے یہ لوگ بلیا جائیں گے، دریائی راستہ ہے، کچھ پکوا کر ساتھ کر دیا، تاکہ بلیا تک پہونچنے میں کھانے کی تکلیف نہ ہو۔

صبح سویرے ناشتہ کھلا کر خود ساتھ لے کر دریا پر چلے، وہاں کشتی تیار تھی اس پر بٹھا کر آئے، مگر وہ بے حد متاسف تھے اور اداس خاطر، مجھے خدا کے حوالے کیا، راستہ کے لئے کچھ نصیحتیں کیں۔

دریائی سفر ۲۷ر اگست ۱۹۴۲ء کو ۹ بجے دن میں کشتی نے لنگر اٹھایا، اس کشتی میں ہم دس طلبہ تھے، دو کہیں جانے والی مسلمان عورتیں تھیں، اور پانچ چھ ہندو زمیندار، کشتی لمبی چوڑی کشادہ تھی، اوپر چھت پڑی ہوئی تھی، اندر بیٹھنے کا اچھا انتظام تھا۔

میری زندگی میں کشتی کا یہ سب سے پہلا سفر تھا۔ اس سے پہلے دریائی سفر کی کبھی نوبت نہیں آئی تھی، اندر کشتی میں دھوپ کی شدّت کی وجہ سے کافی گرمی تھی، مگر گفتگو اور بحث مباحثے ایسے نکلتے اور چلتے رہے کہ گرمی کی طرف سے ذہن پھرا ہوا تھا۔

(باقی آئندہ)

۱۹۵۴ء حیات شیخ عبد الحق محدث دہلوی ۔ العلم والعلماء ۔ اسلام کا نظام عفت و عصمت ۔
تاریخ صقلیہ ، تاریخ ملت جلد نہم

۱۹۵۵ء اسلام کا زرعی نظام ، تاریخ ادبیات ایران ، تاریخ علم فقہ ، تاریخ ملت حصہ دہم ، سلاطین ہند اول
تذکرہ علامہ محمد بن طاہر محدث پٹنی

۱۹۵۶ء ترجمان السنہ جلد ثالث ۔ اسلام کا نظام حکومت (طبع جدید دلپذیر ترتیب) جدید بین الاقوامی
سیاسی معلومات جلد دوم ، خلفائے راشدین اور اہل بیت کرام کے باہمی تعلقات

۱۹۵۷ء لغات القرآن جلد پنجم ، صدیق اکبرؓ ، تاریخ ملت حصہ یازدہم ، سلاطین ہند دوم ، انقلاب روس اور روس انقلاب کے بعد

۱۹۵۸ء لغات القرآن جلد ششم ، سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات ، تاریخ گجرات ، جدید بین الاقوامی سیاسی معلومات جلد سوم

۱۹۵۹ء حضرت عمرؓ کے سرکاری خطوط ، ۱۸۵۷ء کا تاریخی روزنامچہ ، جنگ آزادی ۱۸۵۷ء ، مصائب و رکون ۔

۱۹۶۰ء تفسیر مظہری اردو پارہ ۲۹ ۔ ۳۰ ۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ کے سرکاری خطوط
امام غزالی کا فلسفۂ مذہب و اخلاق ۔ عروج و زوال کا الٰہی نظام ۔

۱۹۶۱ء تفسیر مظہری اردو جلد اول ، مرزا مظہر جان جاناں کے خطوط ۔ اسلامی کتب خانے ، عرب و دنیا ،
تاریخ ہند پر نئی روشنی

۱۹۶۲ء تفسیر مظہری اردو جلد دوم ۔ اسلامی دنیا دسویں صدی عیسوی میں ، معارف الآثار ۔
نیل سے فرات تک ۔

۱۹۶۳ء تفسیر مظہری اردو جلد سوم ، تاریخ ردہ ، سرکشی ضلع بجنور ۔ علماء ہند کا شاندار ماضی اول

۱۹۶۴ء تفسیر مظہری اردو جلد چہارم ، حضرت عثمانؓ کے سرکاری خطوط ، عرب و ہند عہد رسالت میں ،
ہندوستان شاہان مغلیہ کے عہد میں ۔

۱۹۶۵ء ہندوستان میں مسلمانوں کا نظام تعلیم و تربیت جلد اول ۔ تاریخی مقالات
لامذہبی دور کا تاریخی پس منظر ، ایشیا میں آخری نوآبادیات

۱۹۶۶ء تفسیر مظہری اردو جلد پنجم ، مورعشق ۔ خواجہ بندہ نواز کا تصوف و سلوک ۔
ہندوستان میں عربوں کی حکومتیں ۔

۱۹۶۷ء ترجمان السنہ جلد چہارم ، تفسیر مظہری اردو جلد ششم ، حضرت عبد اللہ بن مسعود اور ان کی فقہ

۱۹۶۸ء تفسیر مظہری اردو جلد ہفتم ، تین تذکرے ۔ شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات
اسلامی ہند کی عظمت رفتہ ۔

۱۹۶۹ء تفسیر مظہری اردو جلد ہشتم ، تاریخ الفخری ، حیات ذاکر حسین ۔ دین الٰہی اور اس کا پس منظر

۱۹۷۰ء حیات عبد الحی ، تفسیر مظہری اردو جلد نہم ، مآثر و معارف ، احکام شرعیہ میں حالات و زمانہ کی رعایت

۱۹۷۱ء تفسیر مظہری اردو جلد دہم ، بیماری اور اس کا روحانی علاج ۔ خلافت راشدہ اور ہندوستان

۱۹۷۲ء فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر ، انتخاب الترغیب والترہیب ۔ اخبار التنزیل
عربی لٹریچر میں قدیم ہندوستان

برہان

سالانہ چندہ
چالیس روپے

قیمت فی پرچہ
تین روپے پچاس پیسے

جلد ۹۱	ربیع الاول سنہ ۱۴۰۴ھ مطابق دسمبر سنہ ۱۹۸۳ء	شمارہ ۶

[...]دالرحمٰن عثمانی پرنٹر پبلشر نے اعلیٰ پرنٹنگ پریس میں طبع کراکر دفتر برہان اردو بازار دہلی سے شائع کیا

نظرات

خواتین اسلام

(۴)

کہتے ہیں عورتوں پر جہاد فرض نہیں ہے، یہ کہنا اس اعتبار سے تو بالکل درست ہے کہ عورتیں اسلحہ اٹھا کر جنگ میں شریک ہونے کی مکلف نہیں ہیں کیونکہ یہ فعل ان کی نسائیت سے مطابقت نہیں رکھتا۔ لیکن یہ سمجھنا درست نہیں ہے کہ عورتیں جہاد میں شرکت سے مطلقاً مستثنیٰ ہیں، اسلام کے جو احکام مردوں اور عورتوں دونوں کے لئے مشترک ہیں، قرآن مجید میں ان کا ذکر ہمیشہ صیغۂ مذکر سے کیا گیا ہے، مثلاً یا ایہا الذین آمنوا آمنوا اور کتب علیکم الصیام اسی طرح جہاد کے احکام میں جو آیات ہیں اگرچہ حسب معمول ان میں صیغے اور ضمائر مذکر کے ہیں، مگر یہ احکام سب بالغ اور عاقل وتندرست مردوں اور عورتوں کے لئے فرض کفایہ کا حکم رکھتے ہیں، اور ان میں صرف ایک کام جنگ کرنے اور شمشیر زنی کا نہیں ہوتا بلکہ اور بھی بہت سے کام کرنے کے ہوتے ہیں، اور جہاد میں شریک ہونے والے ان کاموں کو اپنی اپنی استعداد وصلاحیت کے مطابق ان کو آپس میں تقسیم کر لیتے ہیں، یہی حال خواتین اسلام کا ہے وہ جہاد میں شریک ہونے کی مکلف ہیں لیکن خدمت وہی انجام دیں گی جس کی ان میں فطری استعداد اور صلاحیت ہوگی، اس بنا پر جو خواتین مجاہدین کے خورونوش کا انتظام کر رہی ہیں، ان کے لئے کپڑے سی رہی ہیں اور جنگ کی وردیاں تیار کر رہی ہیں وہ بھی جہاد کے ثواب کی مستحق ہوں گی، غزوۂ بدر میں حضرت عثمان اپنی زوجۂ محترمہ حضرت رقیہ کی شدید علالت کے باعث شریک نہ ہو سکے تھے لیکن جہاد کے انتظامات میں سے یہ بھی ایک انتظام تھا اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک حصہ حضرت عثمان

کو بھی دلوایا۔ یہ جو کچھ عرض کیا گیا اس کا مقصد یہ دکھانا ہے کہ ہمارا سماج جس پر عجمی اثرات غالب ہیں اور جس کی وجہ سے اخلاق جلالی کے مصنف نے یہاں تک لکھ دیا ہے کہ عورتوں کو پڑھنا اس قدر تو سکھانا چاہیئے کہ وہ قرآن مجید کی تلاوت کر سکیں لیکن لکھنا بالکل نہ سکھانا چاہیئے، ورنہ وہ معاشقہ کریں گی، اس غلیظ اور گندے سماج نے عورت اور مرد دونوں کے لئے الگ الگ، درون خانہ اور بیرون خانہ کے دو میدانہائے عمل کا جو تصور پیدا کیا ہے وہ کس درجہ غلط اور غیر اسلامی ہے۔

اسلام سے پہلے عہد جاہلیت میں عرب مرد اور عورت دونوں میں تفریق و امتیاز کرتے تھے، لڑکے کی پیدائش ان کے لئے موجب مسرت و شادمانی تھی اور لڑکی کی ولادت باعث ننگ و عار اور سبب حسرت و پشیمانی، چنانچہ ایک شاعر کہتا ہے:

ثقتان مالهما ثالث موت البنين وحياة البنات

یعنی دنیا میں مصیبتیں صرف دو ہیں، ایک بیٹوں کا مرجانا اور دوسری بیٹیوں کا زندہ رہنا، اور ان میں جو زیادہ اونچی ناک والے تھے وہ بچیوں کو زندہ درگور کر بھی دیتے تھے، کلام الٰہی نے ان درندہ صفت انسانوں کو اس طرح لتاڑا کہ سورۂ تکویر میں روز قیامت کی جہاں اور ہولناکیاں بیان کی ہیں وہاں اس کا ذکر بھی کیا گیا ہے کہ اس روز زندہ درگور کی ہوئی بچی سے پوچھا جائے گا: بیٹی! تو آخر کس جرم کی پاداش میں قتل کر دی گئی تھی۔ پھر عربوں کی عام ذہنیت، جو بدقسمتی سے اب تک ان مسلمانوں کی ہے جو گھر میں بیٹی کی ولادت کو اپنے اوپر کورٹ کی طرف سے ڈگری ہو جانا باور کرتے ہیں، اس کی سخت مذمت اس طرح ظاہر کی گئی کہ ارشاد ہوا: واذا بشر احدکم بالانثیٰ الآیۃ اگر کسی لڑکی کے پیدا ہونے کی خوشخبری تم میں سے کسی کو دی جاتی ہے تو شدت غیض و غضب کے مارے اس شخص کا چہرہ کالا بھٹ ہو جاتا ہے،

اور اب اس کی سمجھ میں بالکل نہیں آتا کہ کیا کرے؟ آیا وہ اس بچی کو زندہ رہنے دے اور ذلت و خواری اٹھائے یا وہ اس کو زندہ درگور کر دے۔

میری ایک ہی حقیقی بہن تھی مقبول فاطمہ نام، نہایت ذہین و طباع، اردو زبان کی ادیب و شاعرہ، ۱۹۳۸ء میں انتقال ہو گیا، ایک دن تلاوتِ قرآن کے بعد مجھ سے بولی: بھیا! مجھ کو قرآن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ میاں کے نزدیک بھی بیٹا بیٹی سے بہتر ہوتا ہے، میں نے پوچھا: وہ کیسے؟ اُس نے جواب دیا: دیکھئے، مشرکین عرب کہتے تھے کہ "فرشتے اللہ کی بیٹیاں ہیں" اللہ نے اس کے رد میں فرمایا: "الکم الذکر ولہ الانثیٰ" کیا خوب! لڑکے لڑکے اپنے لئے اور لڑکیاں لڑکیاں خدا کے لئے"۔ میں نے جواب دیا: اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ایک الزامی جواب کی حیثیت رکھتا ہے، مطلب یہ ہے کہ بیٹیاں جو تمہارے زعم باطن میں گھٹیا درجہ کی چیز ہیں وہ تو تم اللہ کے لئے ثابت کرتے ہو، اس کے معنی یہ نہیں کہ بیٹیاں درحقیقت ہیں بھی ایسی ہی! پھر میں نے مزید کہا: ہاں بہن! یہ بھی تو سوچو کہ بیٹیاں اگر اللہ میاں کے نزدیک بیٹوں کے مقابلہ میں کم تر ہوتیں تو اللہ تعالیٰ کبھی نمبر ۲ کی چیز اپنے حبیب پاک کو عطا نہ فرماتا اور آپ کی نسل بیٹی (حضرت فاطمہ زہرا) کے ذریعہ ہی باقی نہ رکھتا۔ بہر حال اللہ کی نگاہ میں لڑکا اور لڑکی دونوں میں کوئی فرق ہرگز نہیں ہے، البتہ صنفی خصوصیات کی بنا پر بعض احکام میں عورتوں اور مردوں میں

فرق ہے۔

عورتوں کے متعلق کثرت سے ایسی احادیث بھی مسلمانوں میں مشہور ہیں جن سے عورت کی تنقیص نکلتی ہے، یہ روایتیں محدثین کے نزدیک من گھڑت اور موضوع ہیں، اور علامہ ابن جوزی، ملا علی قاری اور محمد طاہر غلنی نے موضوعات پر اپنی کتابوں میں ان احادیث پر سخت تنقید اور جرح کر کے ثابت کیا ہے کہ یہ روایات موضوع اور ناقابل قبول ہیں، ان سب روایات کا ذکر یہاں ممکن نہیں ہے، نمونہ کے طور پر صرف ایک روایت لیجئے: کہا گیا ہے کہ عورتیں دین اور عقل دونوں کے اعتبار سے ناقص ہوتی ہیں اور ان سے مشورہ مت کرو، ملا علی القاری الہروی (م ۱۰۱۴ھ) نے ایک کتاب المصنوع فی معرفۃ الحدیث الموضوع کے نام سے لکھی ہے جس کو عہد حاضر کے بلند پایہ عالم اور محدث شیخ ابوالفتح ابوغدہ بڑی محنت اور تحقیق سے اڈٹ کیا اور چھاپا ہے، اس کتاب میں مذکورۂ بالا روایت پر مفصل کلام کر کے اسے موضوع ثابت کیا ہے، شیخ ابوالفتح ابوغدہ اس روایت پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں (ص ۸۵) "روایت میں دو باتیں بیان کی گئی ہیں (۱) ایک یہ کہ عورتیں دین میں ناقص ہیں اور (۲) دوسری یہ کہ یہ کم عقل ہیں، اور یہ دونوں باتیں غلط ہیں، پہلی بات اس لئے غلط ہے کہ عورتوں کے ناقص فی الدین ہونے کی دلیل یہ بیان کی گئی ہے کہ وہ ماہواری ایام میں نماز نہیں پڑھتیں، ہمارا جواب یہ ہے کہ عورتیں شریعت کے حکم سے جب ایسا کرتی ہیں تو پھر ان کا دین ناقص کیسے ہوا! رہی دوسری بات تو یہ بھی غلط ہے، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

ازواج مطہرات سے مشورہ لیتے تھے، اگر عورتیں کم عقل ہوتیں اور اس لئے ان سے مشورہ کرنا ممنوع ہوتا تو حضور مشورہ کیوں لیتے۔

پچھلے دنوں برادر محترم مولانا مفتی عتیق الرحمٰن صاحب عثمانی کی حالت بڑی خطرناک اور تشویش انگیز ہوگئی تھی، ان کو فوراً آل انڈیا مڈیکل انسٹی ٹیوٹ میں داخل کیا گیا، وزیر اعظم محترمہ اندرا گاندھی کی خاص توجہ اور دلچسپی اور کانگرس (ای) کے جوائنٹ سکریٹری جناب اشتیاق عابدی کی ہمدردی اور دلسوزی کے باعث بہتر سے بہتر علاج کیا گیا اور ہر قسم کی سہولتیں فراہم کی گئیں، اللہ تعالیٰ کا ہزار ہزار شکر و احسان ہے کہ خطرہ کی وہ حالت اب ختم ہوگئی ہے اور مفتی صاحب گھر آگئے ہیں۔ اصل مرض فالج کا باقی ہے، قارئین کرام دعا فرمائیں کہ اللہ تعالیٰ اس سے بھی صحت عطا فرمائے۔

خواجہ میر درد کے نظریۂ وحدت الوجود

وحدت الشہود کا ایک تحقیقی جائزہ

ڈاکٹر محمد عمر، ریڈر شعبۂ تاریخ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

(۲)

اس طرح میر درد نے عہدِ مغلیہ کے زوال اور زبوں حالی کا زمانہ پایا تھا اور اس دور میں رونما ہونے والے حالات کے وہ عینی شاہد تھے اور اس عہد کے سیاسی زیر و بم اور اقتصادی افراتفری سے رونما پریشانیوں سے وہ خود بھی متاثر ہوئے تھے۔ اس دور کے حالات اور اپنے تاثرات کا مجملاً ذکر انھوں نے اپنی تصانیف میں جابجا کیا ہے۔ اور خاص طور پر اس دور کے مسلمانوں کی مذہبی اور روحانی زندگی میں زوال کا ماتم بھی کیا ہے۔ میر درد نے اُن حالات کے پیدا ہونے کے وجوہ کا تجزیہ بھی کیا ہے اور ان کے خیال میں یہ صورتِ حال اس لیے پیدا ہوئی کہ جن لوگوں پر دین کے مضبوط کرنے کی ذمہ داری عائد ہوتی تھی، انھوں نے اپنے فرائضِ منصبی کو فراموش کر دیا تھا۔ وہ لوگ عیش و عشرت کی زندگی بسر کرنے لگے تھے۔ حکّام، حکومت کے کاموں میں دلچسپی نہیں لیتے تھے اور قاضی و مفتی حرص میں گرفتار تھے۔ وہ لکھتے ہیں:

"حکّام کی بے عملی، سلاطین کی کمزوری، قاضیوں کی رشوت خوری اور طماعت، فقراء کی بے استقامتی، رعایا کی بدحالی، شرفاء کی محتاجی اور ارزال کی شکم سیری، متمردوں کی قوت پرستی، مودیوں کی اذیت پسندی اور شریف النفس لوگوں کی

کمزوری کے باعث بظاہر اب تو ایک ایسا وقت آگیا تھا کہ جفا کار زمانہ کے ہاتھوں کریم و جواد، محتاجوں اور مفلسوں کی طرح اپنی بدحالی اور افلاس کے خلاف احتجاج کرتے پھرتے ہیں۔ اور ابر باراں کی طرح ان کی آنکھوں سے آنسوؤں کی جھڑی لگی رہتی ہیں[1]

ایّام جوانی میں میر درد سپہ گری کا اپنا خاندانی پیشہ کرتے تھے اور ۲۹ سال کی عمر تک وہ بڑی شان و شوکت کے ساتھ دنیاوی زندگی بسر کرتے رہے[2] چونکہ ان کے خاندان میں شاہی جاگیر بدستور بحال چلی آرہی تھی اس لیے انھیں مالی فراغت بھی حاصل تھی[3] اور جوانی کے تقاضوں کو پورا کرنے میں وہ منہمک رہا کرتے تھے۔ اس بارے میں وہ خود لکھتے ہیں[4]:

"عہدِ شباب میں جوانی کے تقاضوں اور حیوانی خواہشات کے بھڑکانے پر میرے دل میں قدرتی اور نفسانی خواہشیں بھڑک اٹھتی تھیں۔ لہذا کچھ مدّت تک میں نے دنیاداروں کے لباس میں زندگی بسر کی۔"

میر درد اس عہد میں مروّجہ توہمات پر بھی عقیدہ رکھتے تھے۔ مثلاً عام رواج کے مطابق کسی نئے کام کو شروع کرنے کے لیے وقتِ سعید کا بڑا خیال رکھتے تھے اور ہر کام سعید گھڑی میں شروع کیا کرتے تھے۔ اپنے کاموں کی تکمیل کے لیے آسمانی سیاروں سے مدد طلب کیا کرتے تھے۔ دنیاوی ترقیاں حاصل کرنے کی خواہشیں ان کے دل میں کارفرما رہتی تھیں۔ جاگیر اور منصب جو انھیں ملے

---

[1] علم الکتاب۔ ص: ۵۵۲۔ نالۂ درد میں لکھتے ہیں: "سلاطین و امرا کی ریاست بدینہ دارند، گاہ گاہ بطرف سیاست مدینہ روی آرند و اکثر اوقات در عیش و کامرانی ضائع می سازند" ص: ۱۷۸

[2] عقدِ ثریا۔ ص: ۲۷۔

[3] آبِ حیات: ص: ۲۲۷۔ ۲۲۸۔

[4] علم الکتاب۔ ص: ۷۴۳

ہوئے تھے، وہ انھیں سلطانِ وقت کی طرف سے ایک عطیہ تصور کرتے تھے۔ وہ اپنے ہم عصر بادشاہوں اور امیروں سے راہ و رسم بھی رکھتے تھے[۱] لیکن ان کے بیان کے مطابق جب ان کی عمر ۲۹ سال کی ہوئی تو ان کی زندگی میں ایک داخلی انقلاب رونما ہوا۔ دنیا کی طلب و ہوس ان کے دل میں سرد پڑ گئی۔ یہ صورتِ حال کس وجہ سے پیدا ہوئی اس کا ذکر میر درد نے کہیں نہیں کیا۔ بہر حال انھوں نے دنیاوی ساز و سامان سب کچھ ترک کر دیا۔ اور بسر اوقات اور معاش کے لیے توکل کا دامن مضبوطی سے پکڑ لیا۔ درویشانہ وضع اختیار کر لی[۲]۔ اس توکل سے انھیں فراغت نصیب ہوئی، معاش کے وسائل پیدا ہوئے۔ جب ان کی عمر پچاس سال کی ہوئی تو وہ بڑے اطمینان اور دلجمعی کی زندگی گذارتے تھے[۳]۔ محمد حسین آزاد لکھتے ہیں[۴]:

"اگلے وقتوں کے لوگ خوش اعتقاد بہت ہوتے تھے۔ اسی واسطے جو لوگ

---

[۱] علم الکتاب: ص: ۷۲۴۔

[۲] اٹھارھویں صدی میں کئی ایسے بزرگوں کے حالات ملتے ہیں جنھوں نے دنیاوی زندگی ترک کر کے صوفیانہ زندگی اختیار کر لی تھی۔ مثلاً مرزا عبدالقادر بیدل ابتدا میں شاہزادہ محمد اعظم شاہ بن اورنگ زیب کی سرکار میں ملازم تھے اور اعلیٰ منصب پر فائز تھے۔ ایک موقع پر شہزادہ نے ان سے اپنی تعریف میں ایک قصیدہ نظم کرنے کی فرمائش کی۔ بیدل نے انکار کر دیا اور ان کا دل ملازمت سے ہٹ گیا۔ [فی الفور دل از نوکری برداشت] - لہذا بیدل نے نوکری سے استعفیٰ دے دیا۔ دہلی چلے آئے اور بقیہ زندگی فقر و توکل میں گذار دی۔ سرو آزاد۔ ص: ۱۴۸-۱۵۰۔ اسی طرح ابتدا میں شاہ فخر الدین دہلوی سپہ گری کا پیشہ کرتے تھے۔ بعد میں ملازمت سے مستعفی ہو کر دہلی چلے آئے تھے اور رشد و ہدایت کا شغل اختیار کر لیا تھا۔

[۳] علم الکتاب۔ ص: ۷۲۴

[۴] آبِ حیات۔ ص: ۲۲۵۔

اللہ کے نام توکل کر کے بیٹھ رہتے تھے۔ ان کی سب سے اچھی گذرتی تھی۔ یہی سبب ہے کہ خواجہ صاحب کو نوکری یا دلّی سے باہر جانے کی ضرورت نہ ہوئی۔ دربار شاہی سے بزرگوں کی جاگیریں چلی آتی تھیں۔ امیر و غریب خدمت کو سعادت سمجھتے تھے۔ یہ بے فکر بیٹھے اللہ اللہ کرتے تھے۔"

میر درد خواجہ ناصر عندلیب کے انتقال کے بعد سجادہ نشین ہوئے اور نامساعد حالات میں تبلیغ دین و سلسلۂ محمدیہ خالصہ کی اشاعت اور لوگوں کی روحانی تربیت کا بیڑا اٹھایا۔ میر درد نے خود اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ وہ عہد سیاسی، اقتصادی، سماجی اور مذہبی زبوں حالی کی وجہ سے اصلاحی کاموں کے لیے سازگار نہ تھا[1] مرہٹوں، جاٹوں، سکھوں اور ابدالیوں نے سیاسی اور اقتصادی نظام درہم برہم کر دیا تھا۔ مسلمانوں میں قنوطیت غالب آگئی تھی اور معاشی پریشانیوں نے انھیں مذہب کی طرف سے سرد کر دیا تھا۔ خانقاہیں ویران ہو گئی تھیں۔ مرزا مظہر جان جاناں نے اپنے خطوط میں واضح طور پر اور مایوسی کی حالت میں لکھا ہے کہ:[2]

"و سبب ترکِ اقامت در دہلی آنست کہ طالبان خدا در شہر کمتر و در قصبات بیشتر۔ اسباب تنعم و تجمل [گرچہ] سرمایۂ غفلت است در شہر بسیار تر می باشد و در دہات وقری کمتر۔"

محولہ بالا بیان سے ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ اس عہد کے مسلمانوں میں گویا دینی جذبہ سرد پڑ چکا تھا اور روحانی تربیت حاصل کرنے میں انھیں دلچسپی نہ تھی۔ بقول مرزا مظہر ایک زمانہ ایسا بھی تھا کہ ان کے حلقے میں دو دو تین تین سو لوگ شریک ہوا کرتے تھے لیکن رفتہ رفتہ

---

[1] رسائل اربعہ۔ رسالۂ دردِ دل، ص: ۔ ۱۰۹ "بعضی کہ ہر سو ہمیں شور و غوغا برپاست۔"

[2] مکاتیب مرزا مظہر، ص: ۲۱۳۔

ایک ایسا بھی زمانہ آیا کہ محض چند لوگ ان کے حلقے میں شریک ہوا کرتے تھے۔ مرزا مظہر کو اس صورتِ حال سے دلی صدمہ پہنچا اور بدلے ہوئے حالات سے بڑی مایوسی ہوئی۔

مولوی ثناء اللہ پانی پتی کو ایک خط میں لکھتے ہیں کہ سنبھل میں طالبانِ خدا کی کثرت تھی۔ بڑی تعداد میں لوگ ان کے حلقے میں شریک ہوا کرتے تھے۔ اس کے برعکس دہلی میں مایوس کن صورت حال پائی جاتی تھی[۱]

"دریں شہر [دہلی] بیش از چند تن۔ آں ہم از یاران۔ کسے در حلقہ نمی آید"

شاہ ولی اللہ نے تفہیمات الٰہیہ میں بڑی تفصیل سے مسلمانوں کی مذہبی بدحالی کی تصویر پیش کی ہے جس کے بارے میں یہاں تفصیلی گفتگو کی گنجائش نہیں ہے[۲] مجملاً نماز، روزہ، اور زکوٰۃ کی ادائیگی کی طرف سے مسلمانوں نے سرد مہری اختیار کر لی تھی۔ اور دورِ حاضر میں بھی مسلمانوں کا ویسا ہی حال ہے۔ دنیاداری نے مسلمانوں پر غلبہ پا لیا تھا اور دنیاوی جاہ و جلال کو حاصل کرنے کے لیے وہ دین کو بھی قربان کر دیتے تھے۔ کفران پر غالب آچکا تھا۔ شاہ صاحب[۳] لکھتے ہیں:

"غلبۂ کفر معاذ اللہ اگر اسی انداز پر رہا تو مسلمان اسلام کو فراموش کر دیں گے اور تھوڑا زمانہ نہ گذرے گا کہ یہ مسلم قوم ایسی قوم بن جائے گی کہ اسلام اور غیر اسلام

۱؎ مکاتیب مرزا مظہر: ص: ۱۴۱۔ ۲؎ برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ الفرقان۔ شاہ ولی اللہ نمبر: ص: ۱۳۹۔۱۴۰۔

۳؎ شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات۔ ص: ۵۲۔ ایسے حالات محمد شاہ بادشاہ کے دور میں پائے جاتے تھے۔ مرزا گرامی (متوفی ۱۱۴۲ھ) ہندو یوگیوں کی طرح زندگی بسر کرتے تھے۔ ڈاڑھی اور بھنویں ترشواتے تھے اور مذہب و ملت کے لوگوں میں شیر و شکر ہوتے تھے۔ کفر و اسلام میں کسی قسم کی تفریق نہ کرتے تھے۔ ان کا ایک شعر یہ ہے: کفر و اسلام ہر دو چیزے نیست + راجہ جیو در میان شاہ حق اند۔

سرو آزاد: ص: ۱۹۸، مراۃ الاصلاح: ص: ۱۹۵ الف، سفینۂ ہندی: ص: ۱۷۴۔۱۷۵۔

میں تمیز نہ کرسکے گی۔ یہ بھی ایک بلائے عظیم ہے"۔

شاہ ولی اللہ نے اٹھارھویں صدی کے جو حالات بیان کیے ہیں اُن کی تصدیق مرزا مظہر کے بیانوں سے بھی ہوتی ہے۔ ایک موقع پر مرزا صاحب نے لکھا تھا کہ اس عہد میں صرف دو فرقوں کا ایمان سلامت تھا۔ ایک فرقہ ان لوگوں کا تھا جو کتاب اور سنّت کے مطابق اہل سنّت والجماعت کے عقائد سے بخوبی واقف و آگاہ تھا اور دینی مسائل کے استنباط اور استخراج میں مجتہد کا مرتبہ رکھتا تھا؛ مثلاً شاہ ولی اللہ، ان کے اصحاب و احباب اور وہ بذات خود مع اپنے رفقاء کے۔ دوسرا فرقہ ان لوگوں پر مشتمل تھا جو ان مسائل کے بارے میں بالکل نابلد تھا مثلاً عوام الناس جس میں اہلِ محترفہ شامل تھے۔ جو صبح سویرے اپنے بستروں سے اٹھ کر یہ کہا کرتے تھے کہ: "خدا ایک ہے" اور "رسول مقبول محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم رسول ہیں"۔ اور چار یار یعنی آل و اصحاب بلاشبہ حق پر تھے۔ ان کے علاوہ ایک تیسرا فرقہ تھا جو ان دونوں فرقوں کے درمیان میں تھا اور تردد اور تذبذب میں گرفتار تھا۔[1]

ایسے حالات میں اس عہد کے عیش پرست خواص و عوام کی ہاؤ وہو میں اُن علماء اور خانقاہ نشینوں کی پکار کون سنتا۔ اس طرح رفتہ رفتہ شاہ عالم ثانی [۱۷۶۰ء - ۱۸۰۶ء] کے دور میں دینی اور اخلاقی زوال مکمل ہو چکا تھا۔ شاہ عالم ثانی کے منظوم کلام نادرات شاہی[2] کا اگر غور سے مطالعہ کیا جائے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ لال قلعہ دہلی میں شاہی حرم سراؤں میں بہت سی ہندوانہ رسمیں جاری تھیں جن کا رواج اکبر بادشاہ کے زمانے سے شروع ہوا تھا۔ اور غلبۂ کفر جس کی طرف شاہ ولی اللہ نے اشارہ کیا تھا، نقطۂ کمال کو پہنچ چکا تھا۔ اس کی

---

[1] بشارات مظہریہ۔ ص: ۵۲ ب

[2] نادرات شاہی مطبوعہ۔ مزید دیکھیے۔ وقائع عالم شاہی از فراقی۔ اس کتاب میں بعض اُن ہندو رسوم کا ذکر ملتا ہے جو شاہی حرم میں مروج تھیں۔

وجہ غالباً یہ تھی کہ شاہ عالم نے مادھو راؤ سندھیہ ملقب بہ پٹیل کو "مختار السلطنت" کے عہدے پر مقرر کر دیا تھا[۱] جو شمالی ہند میں ہندو حکومت ورنہ کم از کم مرہٹہ بالادستی قائم کرنے کی دلی تمنا رکھتا تھا۔[۲] آخر میں شاہ عالم نے اسے "مختار الممالک وکیل مطلق عمدۃ الامراء، فرزند عالی جاہ مہاراجہ دھیراج سری ناتھ مادھو راؤ سندھیہ بہادر منصور زماں کے لقب سے سرفراز کیا تھا۔ فراقی نے اس واقعہ کے بارے میں بڑی حیرت کا اظہار کیا ہے کیوں کہ امیر تیمور کے عہد سے اورنگ زیب کے عہد تک ۔۔۔ مغلیہ سلطنت میں کسی ہندو کو ایسا اعلیٰ منصب کبھی نہیں دیا گیا تھا۔[۳] فراقی کا بیان ہے کہ پٹیل نے قصابوں کو گاؤ کشی کی ممانعت کر دی تھی اور ان میں سے بعض کو سخت سزائیں بھی دیں۔[۴]

بہرحال سیاسی اور اقتصادی افراتفری کے باوجود میر درد نے صبر و توکل میں اپنی ساری زندگی گذار دی اور ۱۷۸۵ء میں ۶۸ سال کی عمر میں انتقال کیا۔ دہلی میں ترکمان دروازہ کے باہر ان کا مزار آج بھی موجود ہے۔

جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے کہ اپنے والد خواجہ محمد ناصر عندلیب کے انتقال کے بعد میر درد نے تبلیغ دین اور اشاعت طریقۂ محمدیہ کا کام شروع کیا تھا۔ تصوف اور مذہب کے مسائل کے بارے میں ان کی معرکۃ الآرا تصنیف علم الکتاب ہے۔ اس کتاب میں ۱۱۱ (ایک سو گیارہ) وارد (باب) ہیں جن میں بعض دینی اور روحانی مسائل پر بحث

---

[۱] وقائع عالم شاہی: ص: ۴۲

[۲] ایضاً [مقدمہ] ص: ۲۱

[۳] ایضاً، ص: ۴۳-۴۴

[۴] ایضاً، ص: ۵۷

کی گئی ہے۔ اس کے علاوہ چار مختصر رسالے : نالۂ درد، آہِ سرد، دردِ دل اور شمع محفل ہیں۔ ان رسالوں میں بھی میر درد نے تصوف کے موضوعات پر بحث کی ہے۔ چوں کہ علم الکتاب میں متنوع موضوعات پر بحث ہے اس لیے اُن مسائل پر یہاں تفصیلی گفتگو کرنا ہمارا مقصد نہیں ہے بلکہ میر درد کے نظریۂ وحدت الوجود و وحدت الشہود کا مجملاً تنقیدی جائزہ لینا ہے کیوں کہ اس موقع پر ہم علم الکتاب کے وارد ۱۰۴ کا ایک سرسری ترجمہ پیش کر رہے ہیں تاکہ قارئین کو یہ معلوم ہو سکے کہ میر درد کا اس مسئلہ میں اپنا کونسا مسلک تھا اور اس متنازعہ فیہ مسئلہ میں انھوں نے کونسا راستہ اختیار کیا تھا۔

وارد ۱۰۴ کا موضوعِ بحث وحدت الوجود و وحدت الشہود ہے۔ اس لئے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس موقع پر اس موضوع کے بارے میں میر درد کے بیان کی روشنی میں مجملاً بحث کی جائے تاکہ اس وارد کے ترجمہ کے سمجھنے میں مدد مل سکے۔ میر درد نے علم الکتاب میں تقریباً ۲۶ موقعوں پر اس موضوع پر بحث کی ہے اور اس بحث میں انھوں نے بڑی طوالت اور تکرار سے کام لیا ہے۔ لیکن طرزِ گفتگو اور اندازِ دلالت میں انھوں نے زیادہ تر مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی کا طرز و انداز اپنایا ہے اور نقشبندی اصطلاحات کا بار بار استعمال کیا ہے۔ حالاں کہ انھوں نے اس بات کا دعویٰ بھی کیا ہے کہ طریقۂ محمدیہ خالصہ کے بیان میں انھوں نے قرآن اور حدیث کی اصطلاحیں اختیار کی ہیں لیکن بلاشبہ بعض اصطلاحیں انھوں نے خود بھی وضع کی تھیں۔ میر درد نے نظریہ وحدت الوجود و شہود کی نکتہ چینی کی ہے اور ساتھ ساتھ اس نظریہ کی تعریف بھی کی ہے۔ اُن کا اپنے مسلک کے بارے میں یہ خیال تھا کہ اُن کا نظریہ اُن دونوں نظریوں کا جامع ہے اور اسی بنیاد پر انھوں نے اپنے نقطۂ نظر سے اس نظریہ کو تشکیل دینے کی کوشش کی ہے لیکن اتنی طویل بحث و تکرار کے باوجود انھوں نے اس نزاعی مسئلہ کے بارے میں

کوئی فیصلہ کن رائے ظاہر نہیں کی ہے جو اُن دونوں نظریوں کے پیروؤں کے باہمی نزاع کو دور کرنے میں کسی حد تک مددگار ثابت ہوتی۔ میر درد کی ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک لحاظ سے یہ دونوں نظریے صحیح اور درست ہیں اور انھوں نے درمیانی راستہ اختیار کیا ہے۔ نہ تو انھوں نے ان دونوں نظریوں کی پوری طرح سے تردید ہی کی ہے اور نہ ہی ان کو پوری طرح سے قبول ہی کیا ہے جبکہ حالات کا تقاضا یہ تھا کہ میر درد ان دونوں نظریوں میں سے کسی ایک نظریہ کو درست ثابت کرتے اور دوسرے کو غلط بتاتے تاکہ یہ نزاعی مسئلہ کسی حد تک حل ہو جاتا اور علماء اور صوفیاء میں جو تنازعہ صدیوں سے چلا آ رہا تھا اور مسلم سماج کی دینی اور روحانی زندگی کو کھوکھلا کر رہا تھا، حل ہو جاتا اور ایک صحت مند سماج کی تشکیل عمل میں آتی۔ اس میں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے کہ اٹھارہویں صدی میں مسلم معاشرہ لفظی اور فقہی بحثوں میں اپنا قیمتی وقت ضائع کر رہا تھا اور رفتہ رفتہ اس کی اساس کمزور ہوتی جا رہی تھی اور وہ سماجی اور مذہبی اتحاد جس کی بنیاد پر رسول کریمؐ نے اسلامی معاشرہ قائم کیا تھا، تہس نہس ہو رہا تھا۔

اس کے باوجود کہ مجدد الف ثانی نے نظریۂ وحدت الوجود کے مقابلہ میں نظریۂ وحدت الشہود پیش کیا تھا، سترھویں اور اٹھارہویں صدیوں میں صوفیاء کے حلقوں میں نظریۂ وحدت الوجود مروج رہا۔ لیکن اتنا ضرور ہوا کہ یہ نظریہ اپنے اعلیٰ فکری معیار پر قائم نہ رہ سکا۔ اور بعض صوفیاء اس نظریہ کی گمراہ کن تاویل پیش کرتے رہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے کہ شاہ ولی اللہ کے والد شاہ عبدالرحیم (متوفی ۱۷۱۸ء) نظریۂ وحدت الوجود کے پیرو تھے۔ برسات کے موسم میں ایک دن وہ آگرہ شہر میں سواری پر جا رہے تھے۔ ایک جگہ پانی اور کیچڑ تھا جس میں کتے کا ایک بچہ پھنس گیا تھا اور دوسرے کتے اس پانی کے کنارے کھڑے بھونک رہے تھے گویا وہ اس کس مپرسی کے عالم میں مدد کے طالب تھے۔ شاہ عبدالرحیم نے اس منظر کو دیکھ کر اپنے ملازم

سے اس کتے کے بچہ کو باہر نکلوایا، قریب کے حمام میں اُسے نہلا کر صاف کیا گیا اور نان بائی کی دکان سے روٹی اور سالن خرید کر اُسے پیٹ بھر کر کھانا کھلا کر چھوڑ دیا گیا[۱] یہ تھا نظریۂ وحدت الوجود کے پیروؤں کا حال کہ وہ جانوروں میں بھی خدا تعالیٰ کا مظہر دیکھتے تھے۔ ان باتوں کو دیکھ کر عوام گمراہی کا شکار ہوتے تھے۔

میر دردؔ نے اپنے زمانہ میں نظریۂ وحدت الوجود کے پیروؤں کے ایسے اعمال مشاہدہ کئے ہوں گے اور غالباً یہی وجہ تھی کہ انھوں نے بڑی شد و مد کے ساتھ نظریۂ وحدت الوجود کی تنقید کے ساتھ ساتھ اس نظریہ کے پیروؤں کی سخت نکتہ چینی بھی کی ہے[۲] وہ لکھتے ہیں[۳]:

> "مرتبۂ ذاتِ باری تعالیٰ ورار الورار ورغیب الغیب ہے لیکن اس کے برخلاف بے ادب اور منہ پھٹ اور موحد نما الحاد المشرب لوگ ہر ایک کتے اور سور کو مظہرِ ذاتِ خداوندی خیال کر کے انھیں رب کہتے ہیں اور ذاتِ مقدس کے سریان و حلول پر عقیدہ رکھتے ہیں۔ ہر ایک نالائق شخص کو یا مولیٰ یا ہادی اور یا رب کے نام سے مخاطب کرتے ہیں۔"

---

[۱] انفاس العارفین: ص: ۴۸-۴۹۔

[۲] علم الکتاب۔ ص: ۵۹۵۔ میر دردؔ لکھتے ہیں: "دریں زمانہ اکثر صوفیانِ ناتمام در خیالِ خام خویش خود را از موحدان گمان می برند و حالاں کہ محض در الحاد افتادہ اند و جادۂ توحید باز ماندہ و رتبہ ضلالت گمراہ گشتہ اند و دیگراں را گمراہ می گردانند۔"

[۳] علم الکتاب۔ ص: ۵۴۳۔

میر درد کا یہ خیال تھا کہ نظریۂ وحدت الوجود عوام کے لئے نقصان دہ ہے اور اس نظریہ کی باریکیوں کو نہ سمجھنے والے لوگ گمراہی اور بے راہ روی میں گرفتار ہو جاتے ہیں۔ میر درد کے بعض بیانوں سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شروع میں وہ خود بھی نظریۂ وحدت الوجود کے قائل تھے اور حالتِ وحدت اور اتحاد کا پوری طرح سے ان کے قالب پر غلبہ تھا۔ اور جوانی کی شدت ان کی اس کیفیت کے عرفان کو ظاہر کرتی تھی۔ اس وجہ سے اس زمانے میں وحدت الوجود کے مفہوم کے اشعار بے تحاشا ان کی زبان سے نکلتے تھے لیکن بعد میں اللہ تعالیٰ کی عنایت اور رسالت مآب کی حمایت سے اور اپنے والد کے فیضان سے اور طریقۂ نقشبندیہ کی نسبت کے باعث وہ دور ختم ہو گیا[۱] اور دوسرا دور شروع ہوا۔ وہ صراط المستقیم پر آ گئے اور ان پر توحید محمدی کا ظہور ہوا۔

چوں کہ نقشبندی مجددی سلسلے میں نظریۂ وحدت الوجود کی نفی کی گئی ہے اور نظریہ وحدت الشہود کو مستحسن قرار دیا گیا ہے[۲]۔ اس لیے میر درد نے آخر الذکر نظریہ کو ہی اپنا لیا اور اس بنا پر انھوں نے "ہمہ از وست" کے رنگ میں توحید کے بیان کو مستحسن بنایا ہے۔

میر درد نے توحید کے نظریہ کے بارے میں تفصیلی گفتگو کی ہے اور توحید کا مفہوم ان الفاظ میں بیان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ بلا شرکتِ غیرے بذاتِ خود قائم و دائم ہے اور کائنات کی تمام چیزیں اسی کی پیدا کردہ ہیں[۳]۔ اور توحید کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہر موجود کو عینِ حق سمجھا جائے اور قلب کو ماسوای اللہ میں گرفتار رکھا جائے۔ اس کے برعکس لوحِ دل سے صورِ کونیہ کے نقوش مٹا دیے جائیں، باطل خیالات کو دل سے دور کر دیا جائے اور

۱۔ علم الکتاب۔ ص: ۴۰۴ - ۴۰۶۔

۲۔ مکتوباتِ امام ربانی۔ جلد دوم۔ مکتوب اول۔ ص: ۳ - ۹۔

۳۔ علم الکتاب۔ ص: ۱۸۷۔

اللہ تعالیٰ کی محبت دل میں پیدا کی جائے۔ توکل اور تسلیم اور رضا کی حالت پیدا کی جائے۔ توحید سے عبارت یہی کیفیت ہے[1]۔"

میر دردؔ نے توحید کے بیان کے لئے "ہمہ از وست" کا نظریہ اپنایا اور اسی کو درست سمجھا۔ اس کے برعکس انھوں نے وحدت الوجودی نظریہ "ہمہ اوست" کی تردید کی۔ حالاں کہ وہ شیخِ اکبر [محی الدین ابن عربی] کا بڑا احترام کرتے تھے اور ان کی عظمت کا دل سے اقرار کرتے تھے لیکن ان کے نظریۂ وحدت الوجود سے اتفاق نہیں کرتے تھے۔ میر دردؔ لکھتے ہیں کہ اُن کے لیے شیخِ اکبر اور ان کے تابعین کا اتباع کرنا لازمی نہیں ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ لکھتے ہیں[2]:

"ہم چنیں ہرگز خلاف ہم منظور نہ، و چگونہ باشد کہ جناب شیخ راس و رئیس عرفا است و تا حال ہیچ محقق مثلِ شیخ مطالب حقیقت را بایں شرح و بسط بیان نہ کردہ و تدقیقات الفاظ و معنی آیات چنیں باظہار نہ آوردہ۔"

ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں کہ سیر و سلوک کی جس منزل تک خود میر دردؔ کو رسائی حاصل تھی وہ منزل شیخِ اکبر کی رسائی سے باہر تھی۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ سلوک کی راہ میں شیخِ اکبر، میر دردؔ سے بچھڑے ہوئے تھے اور انھوں نے سلوک کی ساری منزلیں طے نہیں کی تھیں۔ مجملاً شیخِ اکبر سلوک کی اس منزل تک پہونچے تھے جہاں صرف وحدت الوجود کا ادراک ہوتا ہے۔ مجدد الف ثانی نے بھی لکھا ہے کہ شیخِ اکبر نے سلوک کی ساری منزلیں طے نہیں کی تھیں۔

---

[1] علم الکتاب۔ ص: ۵۹۵ ـ ۵۹۷۔

[2] ایضاً۔ ص: ۱۰۴۔

میر درد کہتے ہیں :

"فقیر گوید آنچہ بریں بندہ حق سبحانہ مکشوف گردانیدہ و نمایندہ است ورا، طور حضرت شیخ است ۔ ہر چند اقرار توحید نفس الوجود است اما نہ بآں طریق کہ مستفاد از کلام صوفیہ وجودیہ ست و مطلع نزد ایشاں بلفظ وحدت الوجود کہ از نہج تقریر ایشاں آخری از نا فہماں خراب می شوند و در الحاد[1] خراب می شوند و در الحاد می افگنند۔ اگرچہ راہ محققان متوجہ بصواب بود لیکن مقلدان اینہا در خطا افتادند[2]۔"

علم الکتاب اور دوسرے رسائل میں میر درد نے بار بار توحیدِ حق کا اثبات اور ماسوا وجود کی نفی کی ہے جو کلمۂ لا الٰہ الا اللہ کا ماحصل ہے اور اسی وجہ سے میر درد نے شریعت کو عین حقیقت بتایا ہے اور حفظ مراتب کو لازمی قرار دیا ہے ۔ میر درد نے توحید کی جو تفصیل بیان کی ہے، اس کو وہ تمام عرفا کی تفصیل سے افضل سمجھتے ہیں ۔ اور ان کا خیال ہے کہ کسی دوسرے عارف نے اتنے جامع انداز میں شریعت و حقیقت کو بیان نہیں کیا ہے ۔ میر درد نے بار بار اس بات پر زور دیا ہے کہ عبد، عبد ہے اور معبود، معبود ۔ عبد اور معبود کا ایک ہونا محال ہے ۔ اور یہی نظریۂ وحدت الشہود ہے کہ واجب تعالیٰ موجوداتِ ممکنہ سے علٰحدہ ہے اور موجودات اور ممکنات کا باہمی رشتہ معبود اور عبد کے رشتے کی طرح ہے[3] ایک دوسرے موقع پر میر درد لکھتے ہیں :

---

[1] رسالۂ اربعہ ۔ ص : ۳۸۲ ۔

[2] علم الکتاب ۔ ص : ۴۰۲-۴۰۳ ۔

[3] ایضاً ۔ ص : ۱۸۳-۱۸۸ ۔

"اللہ تعالیٰ کی ذات ہر قسم کی نسبتوں اور اضافتوں سے مبرّا ہے
اور وہ عینیت اور غیریت کی اضافت سے بھی بالاتر ہے اور
ہر قسم کی نسبت کی وہاں تک رسائی نہیں ہے[1]۔"

میر درؔد کے بعض بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس عہد کے صوفیائے خام سلوک کی اس منزل تک پہونچے بنا جہاں وحدت الوجود کا کشف ہوتا ہے، اس نظریہ پر تقلیداً یا قولاً عمل پیرا تھے۔ اور بقول میر درؔد ایسی حالت میں نظریۂ وحدت الوجود کا بیان کرنا ضلالت اور گمراہی میں گرفتار لوگوں کا طریقہ تھا۔ ان لوگوں کی یہ بات پوری طرح سے بے ادبی، نافرمانی اور کفر پر دلالت کرتی تھی یعنی ممکنات کو موجود کی صورت میں دیکھنا۔ اور اپنی ذات کو اس میں دیکھنا اور اس طرح "ہمہ اوست" کہنا بے بنیاد ہے اور یہ عمل زندیقوں اور ملحدوں کا ہے۔ اس کے برعکس اگر کوئی شخص سلوک کی اس منزل پر پہنچ جائے اور اس کیفیت سے مکیف ہو جائے، اور سُکر کے مرتبہ تک پہنچ جائے تو ایسے شخص کو معذور سمجھنا چاہیئے۔ اور اس مجبور اور مغلوب الحال کا بیان قابلِ معافی ہے[2]۔

یہی دلیل میر درؔد نے نظریۂ وحدت الشہود کے پیروؤں کے بارے میں پیش کی ہے کہ سلوک میں اس مرتبہ کو حاصل کئے بنا بعض لوگ اس نظریہ کو محض تقلیداً بیان کرتے تھے۔ ان کے اس فعل کو میر درؔد شرکِ خفی پر محمول کرتے ہیں[3]۔

میر درؔد نے نظریہ وحدت الشہود کو اس لیے مستحسن بتایا ہے کہ اس سلسلے کے بزرگوں نے حضرات انبیاء کا اتباع کرنا اپنا نصب العین بنالیا ہے اس لیے وہ لوگ نہ صرف

---

[1] علم الکتاب۔ ص ۱۲۵۔ ۱۲۶۔

[2] برائے تردید نظریۂ وحدت الوجود ملاحظہ ہو۔ علم الکتاب۔ ص: ۵۴۱۔ ۵۴۲

[3] برائے تفصیل دیکھئے۔ علم الکتاب۔ ص: ۱۸۸۔

اپنی اصلاح کے لئے کوشاں ہوتے ہیں بلکہ اپنے تابعین اور عام مسلمانوں کی اصلاح و تربیت کرنا ان کا اصلی مقصد ہوتا ہے۔ یہ لوگ اپنے قلب کو ماسوا اللہ سے خالی رکھتے ہیں اور اپنے قلب کو اللہ تبارک تعالیٰ کے شہود اور حضور سے منور رکھتے ہیں اور وہ لوگ موجودیت اور موجودات کی معدومیت، ان کی عینیت اور غیریت کی طرف متوجہ نہیں ہوتے ہیں۔ وہ لوگ ان باتوں کو ثابت کرنے یا ان کی تردید کرنے سے کسی قسم کا سروکار نہیں رکھتے ہیں۔ اور اسی کیفیت کو حاصل کرنا ان کا واحد مقصد ہوتا ہے۔[۱]"

مجملاً میر درد کے نظریۂ وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے بارے میں تمام مباحث کا اگر بغور مطالعہ کیا جائے تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ دونوں نظریوں کو مجموعی طور پر یکساں اور مترادف سمجھتے تھے اور اُن کی نظر میں اِن دونوں نظریوں میں کوئی بیّن فرق نہ تھا۔ ایک موقع پر میر درد رقمطراز ہیں کہ اکملین کی نظر میں نظریۂ وحدت الوجود اور وحدت الشہود کا ماحصل ایک ہی ہے اور ایک جامع بیان کی خوبی بھی اسی بات میں ہے کہ اس بیان میں یہ دونوں معنی شامل ہوں۔ میر درد کے قول کے مطابق اگر مسئلہ وحدت الوجود کو اچھی طرح سے سمجھا جائے تو یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ ممکنات، واجب تعالیٰ کے عین نہیں ہیں، بلکہ "ہمہ از وست" [یعنی سب کچھ اسی کی جانب سے ہوتا ہے، وہی خالق کل اور افعال خیر و شر ہے۔ اس کا تعین کرنا توحید افعالی ہے۔ یہ مرتبۂ شریعت ہے] نہ یہ کہ "ہمہ اوست" [یعنی تمام عالم و جملۂ موجودات و افعال و آثار و صفات، سب کچھ عین سبحانہٗ تعالیٰ بلکہ سب کچھ وہی ذاتِ حقانی ہے اور یہ توحیدِ حقیقی ہے اور معرفت و حقیقت یہی ہے] اور حقیقت کے بیان کا مستحسن طریقہ وہی ہے جس طرح وحدت الشہود کو بیان کیا جاتا ہے۔[۲]

---

[۱] علم الکتاب۔ ص: ۵۴۳۔

[۲] برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ علم الکتاب۔ ص: ۱۸۳-۱۸۴۔

بہرکیف میر درد نے متعدد بار نظریۂ وحدت الوجود وحدت الشہود کے موضوع پر مدلل گفتگو کی ہے اور دلائل اور براہین کے ذریعہ انھوں نے نظریۂ وحدت الوجود کی نفی اور نظریۂ وحدت الشہود کا اثبات کیا ہے۔ سورج اور ستاروں کی جو مثالیں مجدد الف ثانی کے بیانات میں پائی جاتی ہیں۔ میر درد نے بھی انہی مثالوں کے ذریعہ اپنا مطمح نظر واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ جس طرح مہتاب کے نور میں تمام ستارے گم ہو جاتے ہیں، لیکن ان کا وجود برقرار رہتا ہے، اسی طرح حضرتِ وجود کے نور میں تمام موجودات کونیہ گم ہو جاتے ہیں اور جز نورِ واحد کے کوئی دوسری شے مشہود نہیں ہوتی اگرچہ ستارے اپنی ذاتوں کی حد تک موجود ہوتے ہیں لیکن عرفا، انھیں دیکھ نہیں سکتے۔ اسی طرح دن میں آفتاب کے علاوہ کوئی ستارہ نظر نہیں آتا۔ حالانکہ اپنے مقام پر وہ موجود ہوتا ہے۔ اس پورے بیان سے میر درد کی غرض وغایت نہ تو یہ ہے کہ وہ شہود وجودی کو ثابت کریں اور نہ ہی توحید وجودی کی نفی وتردید[1]

نظریۂ وحدت الوجود وشہود کی تنقید وتردید کے باوجود میر درد کے بعض مباحث سے ایسا ترشح ہوتا ہے کہ وہ مجدد الف ثانی کے فلسفۂ ظلیت کے بھی قائل تھے اور اس مسئلے کے بارے میں انھوں نے تفصیلی گفتگو بھی کی ہے۔ اور موجودات کو توحیدِ مطلق کا ظل یعنی عکس بتایا ہے لیکن ساتھ ساتھ اس بات کو بھی ثابت کیا ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ ان جملہ موجودات سے الگ تھلگ اور تمام نسبتوں سے مبرّا فہم کی گرفت سے وراء الوراء ہے[2]۔ مجدد الف ثانی کا نظریۂ توحید بھی یہی ہے: "ان اللہ وراء الوراء ثم وراء الوراء"[3]

---

[1] علم الکتاب۔ ص: ۳۱۰۔

[2] علم الکتاب۔ ص: ۶۱۰۔

[3] برائے تفصیل ملاحظہ ہو، مکتوبات امام ربانی، جلد دوم، م=۱: ص: ۳-۹

میر درد کا تعلق نقشبندی سلسلے سے تھا۔ انھوں نے نقشبندیہ مجددیہ شاخ کی بالخصوص بڑی تعریف کی ہے اور لکھا ہے کہ اس سلسلے کے بزرگ بہت "صحیح النسب" ہوتے ہیں[۱]۔ اس کے ساتھ ساتھ میر درد نے مجدد الف ثانی پر اعتراضات بھی کئے ہیں کہ ان کے مکتوبات اور دیگر تصانیف میں سیر و سلوک کے باطنی مقامات کی جو وضاحت پائی جاتی ہے اس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ راستہ طویل اور نا قابلِ عبور ہے اور اس کے حصول کی طرف سے مایوسی ہوتی ہے اور عقل اس سے دور بھاگتی ہے۔ اور انکار کرنے والوں کو اس کا یقین نہیں ہوتا تاہم تاہم وہ محض انکار کرتے ہیں[۲]۔ اس کے باوجود میر درد نے روحانی تربیت اور تزکیۂ نفس کے لئے نقشبندی سیر و سلوک کا طریقہ محمدیانِ خالص کے لئے تجویز کیا ہے اور نقشبندی بزرگوں کی طرح اپنے بیانوں کی تائید میں آیاتِ قرآنی اور احادیث کو پیش کیا ہے۔

بہر حال اٹھارہویں صدی میں نظریۂ وحدت الوجود اور شہود کا قدیم نزاعی مسئلہ اپنی جگہ پر برقرار رہا اور اس کا کوئی بہتر حل اور فیصلہ کن تصفیہ نہ ہو سکا۔ ان دونوں نظریات میں ہم آہنگی پیدا کرنے اور اس لفظی نزاع کو حل کرنے کی جو کوشش شاہ ولی اللہ نے کی تھی وہ ناکام ثابت ہوئی۔ کیونکہ ان کی وفات [۱۷۶۲ء] کے آٹھ سال بعد اور میر درد کے انتقال سے پندرہ سال پہلے مولوی غلام یحییٰ [متوفی ۱۷۸۰ء] نے اپنی تصنیف کلمات الحق [مصنفہ ۱۷۷۰ء] میں شاہ ولی اللہ کے نظریے کی تنقید اور نکتہ چینی کی۔ یہ رسالہ مرزا مظہر جان جاناں کے ایما پر انھوں نے لکھا تھا اور مرزا صاحب نے اس کا دیباچہ اپنے قلم سے لکھا تھا۔ وہ لکھتے ہیں:

۱۔ علم الکتاب۔ ص: ۶۵۔

۲۔ ایضاً۔ ص: ۶۵۔

"میرے ایمار پر فلسفۂ وحدت الوجود و وحدت الشہود کے
بیان میں انھوں [غلام یحییٰ] نے یہ رسالہ لکھ کر مجھے دکھایا۔
حق بات یہ ہے کہ اختصار کے باجود انھوں نے پورے
موضوع کا بخوبی احاطہ کر لیا ہے۔"[1]

مولوی غلام یحییٰ نے زور دار لفظوں میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ شاہ ولی اللہ کا یہ خیال بالکل غلط ہے کہ وحدت الوجود اور وحدت الشہود دونوں نظریے ہم معنی اور مترادف الفاظ ہیں اور ان میں کوئی معنوی فرق نہیں پایا جاتا ہے۔ درحقیقت ان دونوں نظریوں میں کسی قسم کی ہم آہنگی نہیں پائی جاتی ہے کیونکہ نظریۂ وحدت الوجود کی بنیاد خالق اور مخلوق کی عینیت پر ہے جبکہ نظریہ وحدت الشہود کی اساس بالکل دوسری ہے۔ مولوی غلام یحییٰ نے مجددی سلسلے کے بزرگوں کے دلائل پیش کرتے ہوئے کہا ہے کہ نظریۂ وحدت الوجود کی رو سے مخلوق، اعیان ثابتہ ہیں جو اللہ تبارک تعالیٰ کے صفات و اسمار کو متعین کرتی ہے۔ لیکن نظریہ وحدت الشہود کی رو سے مخلوق کی ذات اُن اسمار و صفات کے ظل ہے۔ کیونکہ اسمار و صفات نے عدم متقابلہ میں اپنا عکس ڈالا ہے۔ اس لئے ان دونوں نظریوں میں بہت بڑا فرق پایا جاتا ہے۔ کیوں کہ اصل اور ظل ایک دوسرے کے عین نہیں ہو سکتے۔ انھوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ شاہ ولی اللہ کو نظریۂ وحدت الشہود کے انکار کا کوئی حق نہیں پہونچتا ہے اور نہ ہی انھیں یہ حق ہے کہ وہ نظریۂ وحدت الشہود و وحدت الوجود کو مترادف قرار دیں۔ کیوں کہ ان کا کلام کشف پر مبنی نہیں ہے۔

(باقی آئندہ)

---

[1] مرزا مظہر جان جاناں کے خطوط، ص: ۲۵۵۔

وشوا بھارتی یونیورسٹی کے

فارسی، عربی اور اردو مخطوطات

عبدالوہاب بدر بستوی، سنٹرل لائبریری، وشوا بھارتی یونیورسٹی، شانتی نکیتن (مغربی بنگال)

(فروری سنہ ۱۹۸۳ء سے پیوستہ)

دیوان آصفی (۱) صفحات ۱۹۱۔ اسم کاتب اور سن کتابت مذکور نہیں، کتابت نیم خط شکستہ اور صاف تھی لیکن موجودہ حالت کرم خوردہ ہے۔

آصفی کا یہ دیوان غزل پر مشتمل ہے جو بہ ترتیب حروف تہجی مرتب ہے، غزلیات کے بعد تین۳ قطعات اور بارہ۱۲ رباعیاں ہیں۔ درمیان سطور مشکل الفاظ کے سہل فارسی میں معانی اور بعض مجمل الفاظ کی تشریحات بھی موجود ہیں۔ فارسی حروف تہجی کے لحاظ سے پ، خ، ژ، ص اور گ کے علاوہ سبھی حروف کے بند ہیں۔

دیوان آصفی (۲) صفحات ۳۲، سائز کلاں، کتابت نیم خط شکستہ، کاتب اور سن کتابت کا ذکر نہیں ہے۔ یہ نسخہ ناقص ہے صرف ابتدائی حروف الف کے ۲۹، ب کے ۵ اور ت کے ۱۸ بند ہیں۔ بین السطور مشکل الفاظ کے فارسی معانی بھی دئے گئے ہیں۔ صفحہ اول کے بالائی حصے پر ذیل کے دو عربی جملے مع معانی سوال وجواب کے ساتھ تحریر شدہ ہیں:

سوال: "قلوب المومنین عرش اللہ۔ یعنی دلِ مومنان
آبادیست تخت خدا تعالیٰ است و دلِ کافران ویرانی
است۔ مراد اینجا کہ معشوقِ من دلِ ویران دارد واز
دل مومنان بدہ۔"

جواب: "العشق نارٌ یحرق ماسوی اللہ۔ یعنی
عشق آتش است می سوزاند بجز اللہ تعالیٰ۔"

دیوان آصفی (۳) صفحات ۲۹، آخر ناقص، کتابت خطِ شکستہ، اسم کاتب اور سنِ کتابت مذکور نہیں۔ کاغذ دبیز موٹا اور الفاظ جابجا کرم خوردہ۔
نسخہ ۲ کی طرح اس میں بھی الف کے ۲۹، ب کے ۵ اور ت کے صرف ۴ بند ہیں
نیز صفحہ اول کے اوپری کونے پر نسخہ ۲ کے عربی کے دونوں جملے کچھ ترمیم کے ساتھ
کتابت کئے ہوئے ہیں:

سوال: "قلوب المومنین عرش اللہ تعالیٰ۔
یعنی دل مسلمان عرش خدا است۔"

جواب: "العشق نار یحرق ماسوی اللہ۔ عشق آتشی
است کہ می سوزاند سوای ذات خدا۔"

مذکورہ بالا تینوں نسخوں کے بند اور اشعار کی ترتیب و تعداد ایک دوسرے سے
مختلف ہے۔

آصفی کا یہ دیوان زیورِ طباعت سے بھی آراستہ ہوچکا ہے لیکن اولین طباعت
کا سال معلوم نہیں ہوسکا البتہ مدرسہ عالیہ کلکتہ کے کتب خانہ کی کٹالگ سے ظاہر
ہوتا ہے کہ مدرسہ مذکور کی لائبریری میں جو ایک مطبوعہ نسخہ موجود ہے وہ
مطبع مہانند پنڈت کلکتہ ۱۲۲۶ھ / ۱۸۱۲ء کا طبع شدہ ہے نیز نسخہ مذکور بصورت قلمی لائبریری

آف بمبئی یونیورسٹی، مسلم یونیورسٹی لائبریری (سبحان اللہ کلیکشن) علی گڑھ، کتب خانہ ٹونک (راجستھان) نیشنل لائبریری (بوہار کلیکشن) کلکتہ، ایشیاٹک سوسائٹی لائبریری کلکتہ، خدابخش لائبریری پٹنہ، کتب خانہ آصفیہ سرکار عالی حیدر آباد اور گورنمنٹ اورینٹل لائبریری مدراس میں موجود ہے۔

خواجہ آصفی تیموری سلطان ابوسعید مرزا (عہد حکومت ۸۵۵-۷۳ھ / ۱۴۵۱-۷۲ء) کے وزیر خاص خواجہ مقیم الدین نعمت اللہ قہستانی کے فرزند تھے۔ خواجہ مقیم حکومت کے اہم منصب پر فائز ہونے کے ساتھ ساتھ قدرت کی جانب سے جذبۂ ترحم اور دریا دلی کی نیک صفتی سے بھی متصف تھے۔ جن کے بارے میں دولت شاہ (متوفی ۹۰۰ھ / ۱۴۹۴ء) نے لکھا ہے:

"مرد حقانی و با مروت بودہ واز و آثار اولیاء اللہ دیدہ اند۔ گویند عملہ و باقی داران ما کہ در درگاہ صاحب قرانی بایذا و عقوبت مبتلا می دید و تکلیف مالایطاق بر ایشاں می بود براتی از خزانۂ خاص خود بدیشان می دید و ایشان را از زجر خلاص می کرد۔" [۲]

خواجہ آصفی میں والد جیسی سیاسی صلاحیت تو پیدا نہ ہو سکی البتہ میدان شاعری میں شہرت ضرور حاصل کر لی۔ لیکن شاعری میں صرف صنف غزل کو اپنایا۔ غالباً دیگر اصناف شاعری کے لئے ذہن موزوں نہیں تھا۔ شہنشاہ بابر نے ان کی شاعری پر تنقید و توصیف دونوں ہی کی ہے، لکھتے ہیں:

"اس کے اشعار با معنی اور رنگین ہیں، عشق و حال دونوں

---

[۱] یہاں کا دیوان حاشیہ کے ساتھ ہے۔

[۲] تذکرۃ الشعراء: ص ۵۱۷

میں ٹھوٹ تھا۔ غزل کے علاوہ اور صنف میں شعر کم کہتا تھا۔
جس زمانہ میں میں خراسان گیا ہوں اُس زمانہ میں مجھ سے
ملا تھا[1]"

موصوف کو شروع ہی سے عظیم علمی وسیاسی شخصیتوں سے بھرپور فائدہ اٹھانے کا موقعہ ملا۔ خود وزیرزادے تھے، بڑے ہوئے تو سلطان حسین مرزا (۸۷۲ھ / ۱۴۶۷ء تا ۹۱۲ھ / ۱۵۰۶ء) کا عہدِ حکومت پایا اور وزیر امیر علی شیر نوائی (متوفی ۹۰۶ھ / ۱۵۰۰ء) کی علم نوازی و سرپرستی حاصل ہوئی۔ پھر بدیع الزماں مرزا[2] (پسر سلطان حسین مرزا) کی ہم جلیسی اور جامی (متوفی ۸۹۸ھ / ۱۴۹۲ء) جیسی مشہور علمی شخصیت کی شاگردی سے بہرہ در ہوئے۔ کیا

---

[1] تزکِ بابری (اردو) مترجمہ مرزا نصیر الدین حیدر گورگانی فاتنی: ص ۱۸۴۔

[2] سلطان حسین مرزا کا یہ بدنصیب شہزادہ جس عجیب وغریب اسکیم کے تحت باپ کی وفات کے بعد تخت نشین کیا گیا اس کا ثمرہ کبھی خوش ذائقہ نہیں ہوسکتا تھا۔ چنانچہ ۲ سال کے اندر ہی اندر اس کی تلخی سے پوری مملکت بدمزہ ہوگئی۔ ہوا یہ کہ سلطان حسین مرزا کی وفات کے بعد چند سنجیدہ اراکین سلطنت نے بدیع الزماں (پسر کلاں) کو حکومت کی باگ ڈور سنبھالنے کا مشورہ دیا لیکن اکثریت کوتاہ نظروں کی ایسی بھی تھی جنھوں نے اس صائب مشورہ کو رد کرتے ہوئے سلطان حسین کے پسر خورد مظفر حسین کو بھی سہیم حکمرانی کی تجویز پیش کر دی۔ ان کوتاہ نظروں کی اصل جڑ سلطان حسین کی بیوی خدیجہ بیگی آغا تھی اور اسی کے بطن سے مظفر حسین تھا۔ غرضیکہ یہی آخری نامناسب تجویز غالب آئی۔ چنانچہ ذی الحجہ ۹۱۱ھ / ۷-۱۵۰۵ء میں دارالسلطنت ہراۃ میں دونوں مذکورہ شہزادے تخت نشین کیے گئے۔ انجام بد "غوغا بود دو بادشہ اندر ولایتے" کی شکل میں ظاہر ہوا اور یہ دونوں ہی ازبک سردار محمد خاں شیبانی نے طوفانی غلبہ کی بنا پر ۹۱۳ھ / ۱۵۰۷ء میں قصر ہراۃ سے راہِ فرار اختیار کرنے پر مجبور ہوگئے۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

یہ ممکن تھا کہ اتنے عظیم اور وقت کے پیشواؤں کا عکس آصفی کی زندگی اور دل و دماغ پر نہ پڑتا؟
ملا خاوند شاہ ہروی (متوفی ۹۰۳ھ/۱۴۹۷ء) لکھتے ہیں:

"آنجناب بصفای ذہن سلیم و ذکای طبع مستقیم از سایر شاعر روزگار
و فضلای رفیع مقدار امتیاز داشت و گاہی در سایۂ تربیت امیر
نظام علی شیر بسر برد و احیاناً ہمت بر ملازمت بدیع الزماں مرزا
می گماشت۔ دیوان غزلیات آن جناب مشہور است۔"[۱]

شاعر موصوف کی وفات ۹۲۳ھ/۱۵۱۷ء میں واقع ہوئی۔ آپ نے اپنی ایک رباعی میں تاریخِ وفات خود کہی تھی جو آن کی قبر پر کندہ ہے۔ میر علی شیر قانع (متوفی بعد ۱۱۸۳ھ/۱۷۶۹ء) لکھتے ہیں:

"وفات سنہ ۹۲۳ھ در گازرگاہ ہرات دفن گردید۔ این رباعی
کہ ہنگام احتضار در تاریخ وفات خود گفتہ بود۔ بر قبرش
نوشتہ است ؎

خاکی کہ رخ آصفی ہفتاد نہاد
ہفتاد تمام کردہ از پا افتاد
زیں مرحلہ رفت گشت تاریخ وفات
پیمودہ رہِ بقا بکام ہشتاد"[۲]

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) اسی بعالم خانہ بدوشی بدیع الزماں نے ۹۲۰ھ/۱۵۱۴ء میں بمرض طاعون استنبول (ترکی) میں وفات پائی اور مظفر حسین استرآباد میں راہیِ عدم ہوا۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو مؤرخ خواند امیر (متوفی ۹۴۱ھ/۱۵۳۴-۳۵ء) کی کتاب "حبیب السیر" جلد سوم: ص ۵۲-۲۵۱

۱؎ روضۃ الصفا، جلد ۷، ص ۹۳۔

۲؎ تحفۃ الکرام جلد ۲: ص ۲۱۴۔

ملا خاوند شاہ ہروی نے بھی مرزا سلطان ابراہیم (متوفی بعد ۹۲۴ھ / ۱۵۱۸ء) کی منظوم تاریخ وفات کا ذکر کیا ہے:

"چون آصفی آن چشم خرد را مردم
در ابر اجل گشته نہان چون انجم
پرسید دل از من کہ چہ آمد تاریخ
گفتم زبیات آمدہ روز دوم"[له]

خواجہ آصفی کے سال وفات سے متعلق ۹۲۰ھ / ۱۵۱۴ء، ۹۲۶ھ / ۱۵۲۰ء اور ۹۲۸ھ / ۱۵۲۲ء کا ذکر بھی ملتا ہے لیکن کثرت اور معتبر شہادتیں ۹۲۳ھ / ۱۵۱۷ء ہی کی جانب ہیں۔

دیوان جلال اسیر صفحات ۲۴۸، مالک و کاتب سید لبھاون ولد سید قاسم، تاریخ کتابت ۱۲ ربیع الثانی ۱۱۵۲ھ / ۱۷۳۹ء، کتابت نستعلیق اور اوراق نسخہ نہایت ہی عمدہ ہیں۔ یہ دیوان غزلیات، رباعیات اور قصائد پر مشتمل ہے۔ غزل کے ۱۷۲ صفحات کے ہر بند باعتبار حروف تہجی قافیہ وار ہیں۔ ان کے بعد نو رباعیاں اور پھر آخر تک قافیہ وار ۳۴ قصائد کے بند ہیں جو شاہِ وقت، حمد و نعت اور حضرت علیؓ وغیرہ سے متعلق ہیں۔ غزل کے ہر بند کی ابتدا "لہٗ" عنوان کے تحت ہے اور قصائد کے لئے ہر بند شروع کرنے سے قبل لفظ "قصیدہ" کا عنوان اختیار کیا گیا ہے۔ کتابت میں جا بجا خامیاں پائی جاتی ہیں۔

نسخہ مذکور جن جن اشخاص کی ملکیت میں رہا انھوں نے اپنے اپنے نام لکھ رکھے ہیں۔ مثلاً ٹائٹل صفحہ پر حسب ذیل دو طرح کی تحریریں ملتی ہیں:

(۱) "این کتاب دیوان جلال اسیر از عنایت اللہ بحرفت
میاں صاحب محمد عیوض بتاریخ ہفدہم جمادی الثانی ۱۱۷۶ھ
برای مطالعہ لالہ آرام بخش ...... خود خریدہ آمد"

له روضۃ الصفا جلد ۷: ص ۹۳۔

(۲) بتاریخ بست و سیوم شہر ذی قعدہ ۲۹ سنہ (جلوس) روز جمعہ
بقیمت بگرفتہ شش آنہ سکہ معرفتی بندہ بھان سنگھ خرید
نمودہ ..... خان صاحب ۔"

ہرمن ایتھے کی اطلاع کے مطابق یہ دیوان لکھنؤ سے ۱۸۸۰ء میں طبع ہو چکا ہے۔
اور بصورت قلمی مسلم یونیورسٹی لائبریری (سبحان اللہ کلیکشن) علی گڑھ، بمبئی یونیورسٹی
لائبریری، ٹونک لائبریری راجستھان، نیشنل لائبریری (بوہار کلیکشن) کلکتہ، خدابخش
لائبریری پٹنہ، ایشیاٹک سوسائٹی لائبریری کلکتہ، گورنمنٹ اورینٹل لائبریری مدراس،
کتب خانہ مدرسہ عالیہ کلکتہ اور کتب خانہ آصفیہ سرکار عالی حیدر آباد میں موجود ہے۔

مرزا جلال اسیر اصفہان کے قریب معروف و مشہور مقام شہرستان کے رہنے والے
اور خاندان صفویہ کے شاہ عباس اول (عہد حکومت ۹۹۶ھ/۱۵۸۷ء تا ۱۰۳۸ھ/۱۶۲۸ء) کے گہرے دوست
اور قابل اعتبار رفیق تھے۔ شدہ شدہ اس دوستی اور رفاقت کے نتیجے میں شاہ مذکور
نے اپنی شہزادی مرزا اسیر کی زوجیت میں دے کر تعلق کو مزید پائدار کر لیا تھا۔ شاعر موصوف
مرزا فصیح ہراتی (متوفی ۱۰۴۶ھ/۱۶۳۶-۳۷ء) کے شاگرد تھے۔ لیکن حیرت ہے کہ اسیر کی شاعری
اور طبعی ذوق کے سلسلے میں صرف عیوب و نقائص ہی چند اصحاب قلم کو نظر آسکے۔ اس
بیچارے کی زندگی کا کوئی لمحہ کبھی نورِ خیر سے بھی منور ہوا تھا یا نہیں؟ اس کی وضاحت
ناقدوں نے ضرور خیال نہیں کی۔ پھر بعد کے قلم نگاروں نے بھی اسی بنیاد پر جلال اسیر
کی شاعری اور عادات سے متعلق اپنا زورِ قلم صرف کیا۔ چنانچہ ہرمن ایتھے (H. ETHE)

کٹلگ انڈیا آفس لائبریری لندن جلد اول: ص ۸۴۱۔

یہاں اسیر کی کلیات مطبوعہ نولکشور لکھنؤ ۱۸۸۰ء بھی ہے۔

اس کتب خانہ میں شاعر موصوف کی کلیات مطبوعہ ۱۳۱۴ھ/۱۸۹۶ء موجود ہے۔

لکھتے ہیں :

"کثرتِ شراب نوشی کا عادی تھا اور اسی مخموری حالت میں وہ

اکثر اشعار موزوں کیا کرتا تھا۔ اس کے اشعار نہایت ہی

پست، بازاری اور عامیانہ ہیں۔[1]"

اسی طرح کٹلگ خدا بخش لائبریری پٹنہ کے مرتب مولوی عبد المقتدر مرحوم نے جلد سوم کے صفحات ۶۷-۶۶ پر صاحبِ "ریاض الشعراء" اور مصنف "ہمیشہ بہار" کے خیالات ذکر کئے ہیں۔ افسوس ہے یہ تذکرے یہاں نہیں ہیں کہ احقر بھی ان سے قدرے استفادہ کرتا۔ تعجب ہے شاہ عباس صفوی جیسا مدبّر اور عظیم شہنشاہِ ایران کیا بغیر خوبیوں کے اپنا رفیق اور داماد آسیر کو بنالیا تھا؟ یقیناً شاعر موصوف میں کچھ ایسے گوہرِ آبدار تھے جو اتنے گہرے رشتہ کا موجب ہوئے۔

مذکورہ بالا نقادوں کے پہلو بہ پہلو اب تین عظیم اسکالروں کے توصیفی نظریات بھی ملاحظہ کیجئے۔ پروفیسر براؤن (E. G. BROWNE) متوفی ۱۳۴۴ھ/۱۹۲۶ء جلال آسیر کو ممتاز شعراء میں شمار کرتے ہیں[2]۔ اور مولانا شبلی نعمانی (متوفی ۱۹۱۴ء) "خیال بندی اور مضمون آفرینی" عنوان کے تحت لکھتے ہیں :

"یہ وصف تمام متاخرین میں ہے لیکن اس طرز خاص کا نمایاں

کرنے والا جلال اسیر ہے[3]۔"

بایں طور نعمانی مرحوم نے تصوف اور اخلاق کے موضوع پر نظامی (متوفی ۵۹۸ھ/۱۲۰۲ء) کی

---

[1] کٹلگ انڈیا آفس لائبریری لندن جلد اول ؛ ص ۸۴۲ - ۸۴۱

[2] تاریخ ادبیات ایران (اردو) مترجم سید وہاج الدین کنتوری : ص ۳۶۰

[3] شعر العجم جلد سوم : ص ۲۱

"مخزن اسرار" مثنوی کی متابعت میں لکھی جانے والی ۵۹ مثنویوں کا ذکر کیا ہے جن میں آسیر کی بھی ایک مثنوی شامل کی ہے۔[۱] اور محمد افضل سرخوش مرحوم (متوفی ۱۱۲۷ھ/۱۷۱۵ء) نے آسیر کی دو ایسی ابیات ذکر کی ہیں جو ناصر علی سرہندی (متوفی ۱۱۰۸ھ/۱۶۹۷ء) کو بہت محظوظ کرتی تھیں اور جنھیں وہ بار بار پڑھا کرتے تھے۔ وہ ابیات ملاحظہ ہوں:

(۱) "نکند فیض ادب رنج خموشی ضائع — ہر سوالی کہ نکردیم جوابی دارد"

(۲) "شش جہت مشت غباری شد و پرواز گرفت
برق جولان کہ در خرمن خاک افتاد است"[۲]

پیش نظر قلمی نسخہ سے چند مختلف اشعار نمونۃً پیش کیے جاتے ہیں جن سے آسیر کی شاعری کا معیار ناظرین خود ہی قائم کرسکتے ہیں:

(۱) یک حرف شکوہ از لب خوشنود بر نخاست — بسیار سوختیم ز ما دود بر نخاست
(۲) چہ داد دل از گردون نخواہم — کسی را گوش بر فریاد ما نیست
(۳) ز تاثیر توکل گشتہ ام از خلق مستغنی — مرا از بے نیازی از کسی امداد حاجت نیست
(۴) سرم آسیر ز سودای ساقی گرم است — کہ از شکستن دل پُر کند ایاغ مرا
(۵) در پردہ جذبہ گر نشود رہنمای شوق — یوسف کجا و رائحۂ پیرہن کجا

جام و شراب کا بیان ہو یا حسن و عشق کی داستان، اسے اگر آسیر نے شعر کا لباس پہنا کر دنیا کے سامنے پیش کیا تو محض اس جرم کی بنا پر اس کی پوری شاعری قابل ملامت

---

[۱] شعر العجم جلد ۵، ص ۸۸ - ۱۸۶۔

[۲] کلمات الشعراء: ص ۳

[۳] سرخوش نے بطریق اصلاح لکھا ہے کہ "فقیر بجای "مشت غبار" "مشت شرار" مناسب تر می داند۔" (ملاحظہ ہو کلمات الشعراء ص: ۳)

رکیک اور بازاری کہہ کر ٹھکرائی نہیں جاسکتی ہے کیونکہ میزانِ شاعری اگر یہی قرار پاجائے تو امراء القیس، ابونواس، متنبیؔ، عمر خیام، حافظ شیرازی، غالب، میر، جوش اور جگر وغیرہ کا اکثر کلام نذرِ آتش کر دیئے جانے کے لائق ہے۔ نفسِ شاعری کا جہاں تک تعلق ہے جلال اسیرا اپنے معاصرین شعراء سے برتر نہیں تو اتنا فروتر بھی نہیں جو قطعی طور پر نظرانداز کیا جاسکے۔

شاعر موصوف کی وفات بعمرِ شباب کثرتِ شراب نوشی کی وجہ سے ۱۰۴۹ھ / ۱۶۳۹ء میں ہوئی۔ سال وفات کی مختلف اطلاعیں ۱۰۴۰ھ / ۱۶۳۰ء، ۱۰۴۴ھ / ۱۶۳۴ء، ۱۰۴۵ھ / ۱۶۳۵ء اور ۱۰۶۹ھ / ۱۶۵۸ء بھی ملتی ہیں لیکن ۱۰۴۹ھ / ۱۶۳۹ء ہی معتبر ہے۔

اسیر کا خصوصی ممدوح اور خسر شاہ عباس اول ایران میں خاندان صفویہ کا عظیم بادشاہ گذرا ہے جو اٹھارہ سال کی عمر میں اپنے باپ محمد خدابندہ (متوفی ۱۰۰۴ھ / ۹۶-۱۵۹۵ء) کی دست برداری کے بعد ۹۹۵ھ / ۱۵۸۶ء میں سریر سلطنت پر متمکن ہوا لیکن اندرونِ ملک باغیانہ سرگرمیاں اور باہر سے جانب مشرق ازبکوں اور جانب مغرب ترکوں کے حملوں کا اندیشہ اس کی آبائی مملکت کو ہڑپ کر لینے کے لئے منہ کھولے ہوئے تھا لیکن اس دور اندیش حکمراں نے داخلی بغاوت کو سختی سے دبا دیا اور بیرونی حملوں کا اپنی حکمتِ عملی اور مصلحت سے سدِ باب کیا۔ ان حالات سے جب مطمئن ہوا تو ملک کی ترقی اور خوشحالی کی تدابیر اختیار کیں جس سے ایران میں امن و امان اور شوکت و دبدبہ کا عظیم الشان دور شروع ہوا۔ پھر تو پوری مملکت کو خوشحالی، مسرت و شادمانی کی دولت نصیب ہوگئی۔ مگر ان تمام خوبیوں کے باوجود بعض صفات اس عظیم شہنشاہ کی ذات سے ایسی بھی رونما ہوگئیں جو کسی طرح ایسے کامیاب حکمراں سے توقع نہیں کی جاسکتی تھیں۔ خصوصیت سے وہ مخصوص واقعہ جو خود اپنے لڑکے صفی مرزا کا ۱۰۲۴ھ / ۱۶۱۵ء میں قتل کرا دینے کا مرتکب ہوا۔ واقعہ کی تفصیل عہدِ جہانگیری کے مورخ معتمد خاں بخشی (متوفی ۱۰۴۹ھ / ۴۰-۱۶۳۹ء) سے ملاحظہ کیجئے:

"شاہ مدتہا از جانشین خویش بدگمان و متوہم بود تا آنکہ در معمورۂ رشت
کہ از شہرہای مشہور گیلان است بہ بہبود نام غلام ترکی اشارت کرد کہ
صفی مرزا را باید کشت و آن سفاک بے باک فرصت جستہ در صباح
محرم سال ہزار و بیست و چہار ہجری وقتیکہ مرزا از حمام برآمدہ
متوجہ خانہ بود، بہبود بزخم سنجکی کارش بانجام رساند و
بسیاری از روز جسدش در آب و گل افتادہ بود، ہیچ کس
یارای آن نداشت کہ اجازت گرفتہ بتجہیز و تکفین پردازد
تا آنکہ بشیخ بہاء الدین محمد (کہ مقتدای آن دیار بود و شاہ
بوی اعتقاد تمام داشت) خبر رسید، شیخ بحسنِ ادا و
لطفِ بیان اظہار نمود کہ درین نزدیکی سیّد زادہ
برلب جوی کشتہ افتادہ۔ اگر اشارت فرمایند تجہیز و تکفین
نمودہ در جای مناسب مدفون سازند۔ شاہ رخصت فرمود
و شیخ بعد از تجہیز و تکفین نعشِ او را باردبیل کہ مدفن آباء و
اجدادِ ایشان است فرستاد۔"[1]

صرف یہی ایک ایسا بدنما داغ ہے جو اس کی خوبیوں کے ذریعے مٹایا نہیں جا سکتا۔ الغرض
شاہ عباس چالیس سال تک حکومت کرکے بعمرِ ساٹھ سال ۱۰۳۸ھ / ۱۶۲۸ء میں ملکِ بقا
روانہ ہو گیا اور اپنے مقتول بیٹے کے لڑکے سام مرزا کو مقتول صاحبزادے ہی کے
نام سے ملقب کرکے اپنا ولی عہد بنا گیا

(باقی آئندہ)

---

[1] اقبال نامۂ جہانگیری؛ ص ۸۴-۸۳۔

جدید عربی ادب میں افسانہ نگاری کی نشو ونما

ڈاکٹر عبدالحق، اسسٹنٹ پروفیسر شعبۂ عربی، جواہر لال نہرو یونیورسٹی نئی دہلی

جدید عربی ادب میں افسانہ نگاری کی نشو ونما پر گفتگو سے قبل، قدیم عربی ادب میں کہانی کی حیثیت پر ایک اجمالی نظر ڈال لی جائے تو اچھا ہے۔

قدیم ہو کہ جدید عربی ادب افسانہ نگاری میں مابہ الامتیاز حیثیت رکھتا ہے۔ قدیم عربی ادب میں کہانیاں "قصص الامثال" کے نام سے کثیر تعداد میں پائی گئی ہیں۔ مشہور مؤلف "میدانی" نے ان کہانیوں کو اپنی کتاب "الامثال" میں جمع کر دیا ہے۔ قدیم عربی ادب میں کچھ مختصر ناولیں بھی ہیں جو "الروایات القصیرۃ" کے نام سے موسوم ہیں۔ اور جن کی نسبت اعرابیوں کی طرف کی گئی ہے۔ ان میں سے کچھ کو "ابن درید" نے جمع کیا ہے اور "ابو علی" نے اپنی کتاب "الامالی" میں ذکر کیا ہے۔ قدماء عرب نے بے حساب فلسفی اور مذہبی کہانیاں بھی لکھی ہیں۔ ان کہانیوں میں عرب ادباء اسرائیلی (یہودی) اور نصرانی (عیسائی) کہانیوں سے بے حد متاثر نظر آرہے ہیں۔ ان کہانیوں کو ہم "قصص الانبیاء" کے نام سے جانتے ہیں۔

قدیم عربی ادب میں سماجی کہانیاں بھی بے حد مشہور ہیں جو عباسی عہدوں میں اوج کمال تک پہونچ چکی تھیں۔ ان کہانیوں میں "الف لیلہ ولیلہ" کی کہانیاں، جیتی جاگتی مثالیں ہیں۔ قدماء عرب "فوکلور" عوامی کہانیوں میں ید طولیٰ رکھتے ہیں ....

.... ان کہانیوں میں عنترہ، ابو زید ہلالی، سیف ابن یزن، امیرۃ ذات الہمۃ اور صلاح الدین ایوبی بے حد مشہور ہیں۔ ان کے علاوہ قدیم عربی ادب میں مختصر کہانیاں بکثرت پائی گئی ہیں۔ مثلاً بلاغت و بیان اور لغت کے اغراض میں ہمدانی، جریری، زمخشری اور ابن جوزی کے "مقامات" دینی و مذہبی اور فلسفی مقاصد میں ابو العلاء المعری کا "رسالۃ الغفران"، ابن شہید اندلسی کا "رسالۃ التوابع والزوابع" اخوان الصفاء کا "محاکمۃ الجن"، اندلسی فلسفی ابن طفیل کا "حیی بن یقظان" اور ابن سینا کا "سلامات وسلمان"۔ نیز مفاخر اور دوسرے مقاصد میں مختلف کہانیاں کثیر تعداد میں ہنوز مشہور اور رائج ہیں۔ بلکہ حق تو یہ ہے کہ عرب ادباء جاہلی عہد سے اب تک دوسری اقوام کی طرح افسانہ نگاری میں بے حد دلچسپی رکھتے ہوئے نظر آرہے ہیں۔

قدیم عربی کہانیوں میں اہل یورپ نے بھی غیر محدود دلچسپی کا مظاہرہ کیا ہے اور وہ ان کہانیوں سے بے حد متاثر نظر آرہے ہیں۔ پروفیسر گب (G ہانیو) کہتا ہے "عربوں نے اہل یورپ کو سند باد جیسی کہانیوں سے متعارف کرایا ہے جو یورپ کے جدید خیالی ادب کے لئے خمیر کی حیثیت رکھتی ہیں۔ کیونکہ یہی وہ ادب ہے جس نے یورپ کے تقلیدی ادب کو جڑ سے اکھاڑ ڈالا ہے اور اس کی جگہ لے لی ہے جس کی بدولت یورپ میں رومانسی ناولیں وجود میں آئی ہیں۔" پروفیسر گب نے "الف لیلہ ولیلہ" کی کہانیوں کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے۔ "یہ کہانیاں ۱۷۰۴ء میں ترجمہ کی شکل میں ظاہر ہوئی ہیں اور مغربی خیالی ادب کے لئے قوی ترین معاون ثابت ہوئی ہیں۔ ان سے یورپ کو بہت فائدہ پہونچا ہے۔ یورپ کے

۔ دیکھو گب کی مشہور کتاب "Arabic Literature" ص ۱۰۷ اور اس کے بعد

کہانی نگاروں نے اپنی کہانیوں میں ان کہانیوں کی تقلید کی ہے۔ اور اس سے مغربی قوموں کو بے انتہا فائدہ پہونچا ہے۔ کیونکہ اس امتزاج اور خلط وملط سے "رونیسون"، "سانتاکروز" اور "غالیفر" جیسی کہانیوں نے یورپ میں جنم لیا ہے[1]۔" پروفیسر گب کی نظر میں "الف لیلہ ولیلہ" کی کہانیاں عالمی آداب میں مابہ الامتیاز شان اور ممتاز اور ابدی حیثیت رکھتی ہیں[2]۔"

مستشرقین میں کارادی فو" کہتا ہے کہ "کہانی کے میدان میں کوئی بھی ادب عربی ادب پر سبقت نہیں لے جا سکا ہے"۔ اور مکائیل کہتا ہے "یورپ اپنی کہانیوں میں عربوں کا مرہون منت ہے"، لیکن کچھ مستشرقین ایسے بھی ہیں جو کہتے ہیں کہ عربوں نے اپنے عہد ترقی میں دوسری اقوام کے فلسفے اور علوم وفنون کو اپنی زبان میں منتقل تو کیا ہے، لیکن ادبی کارناموں کو اس طرح نظرانداز کر دیا ہے کہ عظیم ادبی کارنامے عربی زبان میں کالعدم ہیں اور یہی وجہ ہے کہ عرب فن کہانی کے قواعد وضوابط سے ناواقف رہے ہیں۔ جس کی وجہ سے عربی کہانیاں فنی حیثیت سے کوئی وقعت نہیں رکھتی ہیں۔ اس رائے سے عرب ادبا کی ایک بڑی جماعت بھی متفق نظر آتی ہے۔ اس سلسلہ میں عبدالعزیز البشری کی رائے کا ہم خلاصہ پیش کرتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ کہانی نگاری کے فنی قواعد یعنی کیریکٹرز کی تخلیق، زمان ومکان کی حدبندی، واقعوں کی ایجاد اور کردار کی خصوصیات پر مشتمل کہانی عربی ادب میں مفقود ہے[3]۔"

لیکن ہم بصد تواضع کہنا چاہتے ہیں کہ قدیم عربی ادب اپنے مختلف عہدوں میں فنی قواعد وضوابط پر مشتمل طویل کہانیوں سے خالی تو ہے، لیکن وہ اپنے ان عہدوں میں مختصر اور کامیاب کہانیوں سے پر ہے۔

۲-۳- دیکھو گب کی مشہور کتاب "Arabic Literature" ص ۱۰۷ اور اس کے بعد۔

۴- دیکھو البشری کی کتاب "المختار"۔

عربی ادب میں کہانیوں کا جائزہ

اب ہم مختلف مرحلوں کے عربی ادب میں کہانیوں کا ایک سرسری جائزہ لیتے ہیں۔

جاہلی عربی ادب میں کہانیوں کی نشوونما فطری طور پر ہوئی ہے۔ عرب اپنے حلقوں اور خیموں میں اپنے آباو اجداد کے فضائل و مفاخر، میدان جنگ میں ان کی شجاعت و بہادری محبت میں ان کا خلوص اور وفا اور ان کے احوال وکوائف اور کارنامے کہانی کی شکل میں بیان کرتے رہے ہیں۔ چنانچہ عنترہ جاہلی عہد کا ایک مشہور ہیرو، قبیلہ شیبان کا سردار بسطام ابن قیس، قبیلہ کنانہ کا بہادر ربیعہ ابن مکرم، قبیلہ ہشیم کا لیڈر درید ابن الصمۃ اور ان جیسے دوسرے بہت سے ہونہار عرب فرزندوں کے سیاسی اور جنگی کارنامے مختلف راویوں کے ذریعہ کہانیوں کی شکل میں جاہلی ادب میں بکھرے پڑے ہیں۔ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ جاہلی ادب کی یہی کہانیاں اسلامی، اموی اور عباسی عہدوں میں عربی ادب کی کہانیوں کا سنگ بنیاد بنی ہیں۔

اسلامی اور اموی عربی ادب میں عربی کہانی کی رفتار بڑھتی گئی۔ ان دونوں عہدوں میں عربی کہانی خاص کر دینی اور مذہبی کہانیوں کی بنیاد جاہلی ادب میں کہانیوں پر پڑی ہے۔ چنانچہ مذہب، انبیاء اور رسل کی روایتیں، وعظ ونصیحت اور ترغیب وترہیب کی شکل میں عام ہوئی ہیں۔ اور تمیم الداری اور سلیم التجیبی جیسے قصہ گو ان دونوں عہدوں میں شہرہ آفاق تک پہونچ گئے تھے۔ ان مذہبی کہانیوں کے مصادر و مآخذ میں تورات انجیل اور قرآن کے ساتھ ساتھ راویوں کی روایتیں بھی اہم حیثیت رکھتی ہیں۔

موسیٰ سلیمان کی کتاب "الادب القصصی عند العرب" کے مطالعہ سے ہم پر یہ واضح ہوجاتا ہے کہ اسلامی اور اموی عہدوں میں کس طرح حقیقت خیال سے اور تاریخ اساطیر سے گھل مل گئی ہیں، چنانچہ ایک کہانی میں کہاجاتا ہے کہ آدمؑ سفید چاندی کی طرح تھے۔ اللہ نے ان کو جنت کا لباس پہنایا تھا اور وہ مختلف زینت کے سامان سے مزین کیے گئے

تھے اور ان کو ایک تخت پر بٹھایا جاتا تھا جس کو فرشتے اپنے کندھوں پر رکھ کر گھوما کرتے تھے تاکہ وہ سموات کے عجائب و غرائب کا نظارہ کرتے رہیں۔ پھر آدم کو ایک میمون نامی گھوڑے پر بٹھایا گیا تھا اور یہ گھوڑا مشک سے بنایا گیا تھا۔ اس کے دو پر تھے ایک جواہر کا اور دوسرا موتیوں کا۔ اس کی لگام جبریل کے ہاتھوں میں ہوتی تھی اور میکائیل گھوڑے کے دائیں جانب اور اسرافیل اس کی بائیں جانب ہوتے تھے اور اس طرح آدم کو سیر کرائی جاتی تھی۔

ابراہیم کی کہانی میں کہا گیا ہے کہ جب وہ بچہ تھے تو وہ اپنی پانچوں انگلیوں کو چوسا کرتے تھے ایک سے شہد نکلتا تھا، دوسری سے شراب، تیسری سے دودھ نکلتا تھا چوتھی سے مکھن اور پانچویں سے پانی۔[۵]

عباسی عہد کے عربی ادب کی کہانیوں میں ترقی مزید ہوگئی۔ اس ترقی کا سبب مختلف فارسی وہندی، یونانی و رومی ثقافت اور فنون کی کثرت اور ان کا رواج تھا۔ چنانچہ ابن طفیل کی کہانی "حی بن یقظان"، ابوالعلاء المعری کی کہانی "رسالۃ الغفران" جو فلسفیات میں ہیں۔ ہمدانی اور حریری کے "مقامات" جو لسانیات میں ہیں۔ "کلیلہ و دمنہ" اور "الف لیلہ ولیلہ" کی کہانیاں جو اخلاقیات میں ہیں، اور عنترہ بن شداد کی کہانی جو جوانمردی اور بہادری میں ہے، بے حد مشہور کہانیاں ہیں۔ عنترہ کی کہانی تو یونانی کہانی "الیاذہ" کی طرح مانی جا چکی ہے اور کہا گیا ہے کہ وہ عربوں کا "الیاذہ" ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس کہانی میں اگر ہم جدید کہانی نگاری کے فنی قواعد سے قطع نظر غور کریں تو اس میں عہد جاہلی کے ماحول اور اس عہد میں عربوں کی نفسیات واضح طور پر آشکارا ہیں اور یہی وجہ ہے کہ مشرق و مغرب کے ادباء و علماء کے ایک جم غفیر نے

۵۔ دیکھو موسیٰ سلیمان کی کتاب "الادب القصصی عند العرب" طبع ثانی ص ۱۴۳ اور اس کے بعد۔

اس کہانی کو اپنے درس و بحث میں لایا ہے۔ "الف لیلہ ولیلہ" کی کہانیوں نے تو اس قدر شہرت حاصل کی ہے کہ عالمی زبانوں میں ان کا ترجمہ اجمالی اور تفصیلی دونوں شکلوں میں ہوا ہے، اور ان سے مختلف عالمی آداب، نے استفادہ کیا ہے۔

ان کے علاوہ عباسی عہدوں کے عربی ادب میں بڑے بڑے ادبار جیسے جاحظ اور اصفہانی کی کتابوں میں اچھا طرز بیان اور عمدہ طرز نگارش میں بے شمار کہانیاں پائی جاتی ہیں۔ اگرچہ یہ کہانیاں اصول فن قصہ پر مبنی نہیں ہیں۔ تو یہ عناصر کہانی سے خالی بھی نہیں ہیں۔

جدید عربی ادب میں کہانی کی حیثیت

انیسویں صدی کے شروع ہوتے ہی جب عرب ملکوں میں سیاسی، سماجی اور ادبی بیداری پیدا ہوئی تو سب سے پہلے جنھوں نے کہانی سے تعرض کیا۔ وہ اہل لبنان تھے۔ انھوں نے جدید تہذیب و تمدن کی روشنی میں اپنے سماج میں ترجمہ، اقتباس، نقل اور تخلیق کی شکلوں میں بیک وقت عربی زبان کو کہانی سے متعارف کرایا ہے۔

جدید عربی ادب، میں کہانی اپنی فنی تشکیل کے اعتبار سے چار قسموں میں منقسم ہے:
(۱) روایہ (ناول) (۲) حکایہ یعنی وہ کہانی جس میں فن کہانی نگاری کے قواعد کا التزام نہیں کیا جاتا ہے۔ (۳) قصہ قصیرہ (مختصر کہانی) (۴) اقصوصہ یعنی مختصر کہانی سے بھی مختصر، جس میں واقعہ یا منظر کی تفاصیل اور جزئیات کا اہتمام نہیں کیا جاتا ہے۔ عربی کہانی میں عناصر لگ بھگ چھ پائے جاتے ہیں: (۱) حادثہ (واقعہ) (۲) کہانی کی تشکیل (۳) کہانی میں طرز بیان (۴) کہانی کے کردار (۵) کہانی میں زمان و مکان (۶) کہانی کا تصور۔

جدید عربی ادب میں کہانی تین اہم مرحلے سے گذری ہے۔ پہلا مرحلہ ترجمہ، اقتباس اور قدرے مسجع نثر میں کہانی نگاری کا مرحلہ ہے۔ اس مرحلہ میں عربی کہانی، ناول اور

مختصر کہانی۔ حکایہ اور اقصوصہ چار شکلوں میں ظاہر ہوئی ہیں۔ ان کہانیوں کی ترویج اور اشاعت میں اخبارات اور رسالوں نے اہم رول ادا کیا ہے۔ لبنانی ادیب بطرس البستانی کا ادبی رسالہ "الجنان" جو ۱۸۷۰ء میں نکلا تھا "رائد" کی حیثیت رکھتا ہے۔ مصر میں لبنانی ادیب جورجی زیدان کے ادبی رسالے "المقتطف"، "الہلال" نے عربی کہانی کی ترویج میں مابہ الامتیاز رول ادا کیا ہے۔ ان کے علاوہ خاص کر کہانی سے متعلق "سلسلۃ الفکاہات" (۱۸۸۵ء) "منتخبات الروایات" (۱۸۹۴ء) "سلسلۃ الروایات" (۱۸۹۹ء) "مسامرات الندیم" (۱۹۰۳ء) اور "الراوی" (۱۹۰۹ء) نکلتے رہے اور ان میں مختلف قسم کی کہانیاں شائع ہوتی گئیں۔

عربی کہانی کا دوسرا مرحلہ ترجمہ، اقتباس اور قدیم مسجع و مقفیٰ نثر میں افسانہ نگاری سے چھٹکارا حاصل کرنے کا مرحلہ ہے۔ اس مرحلہ کی مترجمہ کہانیوں میں "ہنری بوردو" کی کہانی (طوفان کے بعد) "کونٹ داش کی کہانی" (پیرس کی خوبصورت لڑکی) اور "اسکندر دوماس" کی کہانی (تین گھوڑ سوار) خاص اہمیت کی حامل ہیں۔ اگرچہ ان کہانیوں کے ترجمہ میں بہت سی خامیاں ہیں، ان کے مترجمین کا جو فضل جدید عربی ادب میں کہانی کی ترقی میں ہے اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

اس مرحلہ میں ہی تخلیقی کہانیوں کی ابتدا ہوئی۔ ان تخلیقی کہانیوں میں مصر کے ادبار "المویلحی" کی (حدیث عیسیٰ بن ہشام) "حافظ ابراہیم" کی (لیالی سطیح) "محمد لطفی جمعہ" کی (لیالی الروح الحائرہ) "مصطفی صادق الرافعی" کی (المساکین) اور لبنان کے ادیب سلیم البستانی اور دوسرے افسانہ نگار کی ناولیں خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ان کہانیوں میں طرز نگارش عباسی عہد کے حریری اور ہمدانی کی طرز نگارش سے ملتی جلتی تو ہے لیکن ان میں مغربی تہذیب اور تمدن کے آثار بیّن طور پر پائے جاتے ہیں۔

عربی کہانی کا تیسرا مرحلہ اس کے دوسرے مرحلے سے نمایاں طور پر مختلف ہے۔ کیونکہ اس مرحلہ میں عربی کہانی یورپ کی فن کہانی کے قواعد پر قائم ہو گئی تھی چنانچہ مصری ایڈووکیٹ اور ادیب محمد حسین ہیکل (تاریخ میلاد ۱۸۸۸ء) کی ناول (زینب) مغربی کہانی کے فنی عناصر پر مشتمل ہے۔

تخلیقی کہانیوں کی تقسیم تخلیقی کہانیوں کی تین اہم قسمیں ہیں: (۱) وہ کہانیاں جو جدیدیت کے ساتھ قدیم عربی کہانیوں کے طرز نگارش میں لکھی گئی ہیں۔ اس قسم کی کہانیوں میں حافظ ابراہیم کی کہانی (لیالی سطیح)۔ محمد المویلحی کی کہانی (حدیث ابن ہشام)۔ مصطفیٰ صادق الرافعی کی کہانی (المساکین) اور محمد حسین ہیکل کی کہانی (زینب) سرفہرست آتی ہیں۔ (۲) وہ کہانیاں جن کے مضامین عربوں اور مسلمانوں کی تاریخ سے ماخوذ ہیں۔ اس قسم کی کہانیوں میں جمیل نخلہ کی کہانی (حضارۃ الاسلام فی دار السلام)، عبد الحمید الزہاوی، کہانی (خدیجہ ام المومنین)، معروف الارنوط کی کہانیاں اور جورجی زیدان کی لگ بھگ ۲۲ کہانیاں مثال کے طور پر (فتاۃ غسان) اور (ابو مسلم الخراسانی) اور (عذرا وقریش) اور البستانی کی (زنوبیا) اور (الہیام فی ربوع الشام) خاص طور پر قابل ذکر ہیں جن میں مسلمانوں کے شاندار ماضی کو اجاگر کیا گیا ہے۔ ان کہانیوں میں کہانی نگار نے تاریخی واقعات وحوادث کی تصویر کشی پر زیادہ زور دیا ہے اور فن قصہ کے خصائص کا خیال کم رکھا ہے۔ اس قسم کی کہانیاں پہلی عالمی جنگ کے بعد مزید آب وتاب کے ساتھ شائع ہوتی رہیں۔ چنانچہ توفیق الحکیم کی (اہل الکہف) اور (حیات محمد) طٰہٰ حسین کی (علی ہامش السیرۃ) اور (الوعد الحق) محمد فرید ابو حدید کی (الملک الضلیل) اور (ملکہ تدمر) اور محمد تیمور کی (الیوم خمر) اور (ابن جلا) خاص شہرت کی حامل ہیں اور جیتی جاگتی مثالیں ہیں (۳) تیسری قسم کی تخلیقی کہانیاں زیادہ تر سماجی مشکلات پر مشتمل ہیں۔ اس قسم کی کہانیاں سب سے پہلے کہانی نگار سلیمان البستانی کے قلم سے لکھی گئیں اور ان کے ہی رسالہ (الجنان) میں پہلی بار

۱۹۴۴ء میں شائع ہوئی ہیں۔ لیکن عربی کہانی میں سماجی رجحان دوسری عالمی جنگ کے بعد زیادہ مضبوط ہوگیا تھا اور اس رجحان پر مشتمل کہانیاں زیادہ سے زیادہ تعداد میں لکھی جانے لگی تھیں اور وہ خیال کی بہ نسبت حقیقت سے زیادہ قریب ہوگئی تھیں۔ اس قسم کی کہانیوں میں مصری کہانی نگار "نجیب محفوظ" کی کہانیاں خان الخلیلی، زقاق المدق، القاہرہ الجدیدہ، بین العصرین اور بدایہ ونہایہ، "السعا" کی کہانی الحصاد، امین الریحانی کی کہانیاں زنبقۃ الغور اور خارج الحریم۔ میخائیل نعیمہ کی کہانی کان ما کان یوسف السباعی کی کہانیاں الوسادہ الخالیہ اور احسان عبدالقدوس کی کہانی "اناحرۃ" نیز یوسف ادریس، عبدالحلیم عبداللہ اور خلیل تقی الدین کی کہانیاں خاصی شہرت کی حامل ہیں۔

مترجمہ کہانیوں کا تخلیقی کہانی نگاری پر اثر عربی میں مترجمہ کہانیاں یقیناً تخلیقی کہانیوں کے لئے بیحد معاون رہی ہیں[۴]۔ یہ مترجمہ کہانیاں زیادہ تر فرانسیسی، انگریزی اور روسی سے عربی میں منتقل ہوئی ہیں۔ ان مترجمہ کہانیوں کی تعداد چندسال پہلے یوسف داغر نے دس، پندرہ ہزار سے بھی زیادہ بتائی ہے۔

عربی میں ترجمہ کہانیوں کے علمبردار سلیم البستانی کے علاوہ ابراہیم الیاذجی، نجیب الحداد، شاکر شقیر، ادیب اسحاق، سلیم النقاش، فرح انطون، محمد مسعود اور طانیوس عبدہ ہیں۔ طانیوس عبدہ نے اکیلے لگ بھگ ۶۰۰ ناولیں اور مختصر کہانیوں کو تصنیف اور ترجمہ کی شکل میں پیش کیا ہے۔ مترجمہ کہانیوں کے میدان میں اسعد خلیل داغر، جلیل بیدیس، میخائیل نعیمہ، ابراہیم المازنی، طہ حسین، می زیادہ،

---

[۴] دیکھو بروکلمان کی "تاریخ الآداب العربیۃ" کا تیسرا ذیل۔

احمد حسن الزیات، منیر البعلبکی اور سہیل ادریس نے بھی عظیم رول ادا کیا ہے اور وہ اس میدان میں مابہ الامتیاز شان رکھتے ہیں۔ عربی میں مترجمہ کہانیاں عربی زبان کے ادباء اور قراء پر غیر معمولی مؤثر رہی ہیں۔ چنانچہ عربی میں کہانیوں کی نشوونما اور ان کے ارتقاء میں مترجمہ کہانیوں کے رول تین طرح سے واضح اور بین ہیں:

۱۔ عربی زبان میں کہانی عربی مزاج اور اجنبی اثر کے امتزاج پر قائم ہے۔

۲۔ عربی طرز نگارش اور مغربی طرز نگارش کے امتزاج سے عربی زبان میں افسانہ نگاری میں طرز خطابت ہمیشہ کے لئے ختم ہوگیا۔

۳۔ مترجمہ کہانیوں کی وجہ سے عرب کہانی نگار کہانی میں کردار کے نفسیات اور ان کے رجحانات کے تجزیہ پر قادر ہوگئے اور کہانی کو سماجی اچھائیوں اور برائیوں کو منظر عام میں لانے کا ایک اہم ذریعہ بنا لیا۔

عربی میں تخلیقی کہانیوں کے فنی مراحل

عربی میں تخلیقی کہانی مختلف مرحلے سے گذری ہے۔ تخلیقی کہانی کی ابتداء رومانسی رجحان سے ہوئی تو اس کی نشوونما واقعی رجحان پر ہوئی اور اس کا ارتقاء نفسیاتی تجزیہ پر قائم ہوا۔ مصری نامور کہانی نگار محمود تیمور کہتا ہے "میرے بھائی محمد تیمور نے مجھے محمد المویلحی کی کہانی (حدیث عیسی ابن ہشام) اور محمد حسین ہیکل کی کہانی (زینب) کو پڑھنے کی ہدایت کی۔ جب میں نے ان دونوں کہانیوں کو پڑھا تو ان میں مجھے رومانس کی جگہ واقعیت کا رجحان ملا، جو قاری کو خیالی دنیا سے جہاں لوگ فرشتہ سیرت نظر آتے ہیں، عالم آب وگل میں لاکر کھڑا کردیتا ہے۔ جہاں انسان صرف انسان ہی پائے جاتے ہیں۔" ہمارا گمان ہے کہ اسی نصیحت کی بدولت محمود تیمور اپنی تمام کہانیوں میں انسانی زندگی کے سماجی اور اقتصادی مسائل اور مشاکل کو ہی اصل اساس بنا رکھا ہے۔ ان کی کہانیوں کا پہلا مجموعہ (الشیخ جمعہ) اسی قسم کی کہانیوں کے سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ محمود تیمور اپنی تمام کہانیوں

میں انسان کی زندگی، اس کی عادات اور اس کے ماحول کی نقاشی کرتا ہوا نظر آتا ہے اور وہ عمدہ طرز نگارش، ممتاز زبان اور بلند خیالی کی طرف دھیان کم دیتا ہوا نظر آتا ہے۔ کیونکہ یہ امور رومانٹیک ہیں۔ واقعی زندگی سے ان کا دور کا بھی رشتہ نہیں۔ جدید عربی ادب میں کہانی اپنے ارتقار میں سستی سے تیزی، پند و نصیحت سے منفعت و لذت اور فنی تشکیل میں منتقل ہوتی گئی اور سنہ ۱۹۴۷ء میں عربی کہانی خیالی اور رومانسی مضامین کی جگہ سماجی اقتصادی اور سیاسی مقاصد پر قائم ہو گئی اور عرب افسانہ نگار عوامی مسائل و مشاکل پر مشتمل کہانیوں کو عوام تک پہونچانے کے لئے عام بول چال کی زبان کو استعمال کرنے پر مجبور ہو گئے۔ لیکن چونکہ عام بول چال کی زبان مختلف عرب ملکوں میں مختلف ہے، اور ایک عرب ملک میں عوامی زبان میں لکھی ہوئی کہانیاں دوسرے عرب ملکوں میں رائج اور مقبول نہیں ہو سکتیں۔ اس لئے کچھ ہوشیار دماغ کہانی نگار جن میں طٰہٰ حسین، ابراہیم عبدالقادر المازنی اور توفیق الحکیم[۷] پیش پیش رہے اور ایک تیسری زبان استعمال کرنے میں کامیاب رہے۔ یہ تیسری زبان صحافی زبان سے موسوم کی جاتی ہے۔ یہ آسان اور عام فہم ہونے کے ساتھ ساتھ نحوی اور صرفی تعقیدات سے خالی ہے۔ طٰہٰ حسین، ابراہیم المازنی اور توفیق الحکیم نے اپنی کہانیوں میں عوام کی زندگی کی نقاشی کرنے میں عربی زبان کو لچک دار بنانے میں براعت و مہارت کا ایسا ثبوت دیا ہے کہ جو اس بات کی دلیل ہے کہ فصیح عربی زبان عصری زندگی کی آسانی اور کامیابی سے تصویر کشی کر سکتی ہے۔

مختلف مضامین، عام و خاص، سماجی و اقتصادی اور سیاسی، پر کہانیاں لکھنے میں عرب کہانی نگاروں کے سامنے اب تک جو مشکلات ہیں وہ حسب ذیل ہیں:

۷۔ دیکھو میرا مضمون "مصر میں عربی ڈراما کی نشو و نما" مجلہ "عصری ادب" عدد جولائی ۱۹۸۱ء۔

۱۔ عرب دنیا میں سماجی زندگی کا ڈھانچہ ایسا ہے کہ جو عورت کو ہنوز، کچھ بڑے شہروں کی معدودے فیملیوں سے قطع نظر، سماجی زندگی کے اہم مسئلوں سے دور رکھا ہے، جس کی وجہ سے کہانی نگار کو مجاز نہیں کہ وہ عورت کے اسرار نفس اور خلجانات قلب کو کھل کر بیان کرسکے۔

۲۔ شرم جو مشرقی سماج پر غالب ہے عرب کہانی نگار کی ایک دوسری رکاوٹ ہے۔

۳۔ قادر اور متمکن ناقدوں کی کمی جو کہانی کے ہر خدوخال اور اس کے حسن و قبح کی نشاندہی کرسکیں جو اصلاح و تجزیہ۔ موازنہ و مقارنہ کی صلاحیت اور قواعد فن کہانی سے مسلح ہوں۔

لیکن ان خامیوں کے باوجود عربی کہانی اپنے ارتقاء میں طویل مسافت طے کرچکی ہے۔ محمود تیمور کہتا ہے:

> "پچھلی نصف صدی میں عربی کہانی ایک لمبی مسافت طے کر چکی ہے۔ یہاں تک کہ عربی کہانی اپنے مختلف نمونوں سے عالمی آداب میں کہانیوں کے آس پاس نظر آرہی ہے۔ عرب رائٹرز نیا شعور اور قومی احساس سے مسلح ہوگئے ہیں۔ اور اس طرح عرب قوم کو امید ہوگئی ہے کہ ان کا ادب دوسرے ادبی مضامین کے ساتھ ساتھ ایسی کہانیوں کا بھی حامل ہوگا جو تعبیر و تشکیل میں مشرقی ہوں گی اور مضمون و رجحان میں انسانی ہوں گی اور جو خاص عرب نفسیات اور مشرقی تجزیے پر مشتمل ہوں گی۔"

جدید عربی ادب میں افسانہ نگاری کے اساطین

جدید عربی ادب میں کہانی کی ابتداء سے لے کر پہلی عالمی جنگ تک

کہانی نگاروں کی فہرست لمبی ہے۔ لیکن جن کو ہم افسانہ نگاری کے میدان میں اساطین کہہ سکتے ہیں وہ ہیں: لبنان کے سلیم البستانی، فرح انطون، جمیل نخلہ، خلیل سعد، نقولا حداد، ولید البستانی، یعقوب صدوف، جورجی زیدان اور جبران خلیل جبران۔ مصر میں رفاعۃ الطہطاوی، علی مبارک، محمد المویلحی، محمد حسین ہیکل اور مصطفیٰ لطفی المنفلوطی۔

۱۔ سلیم البستانی:

سلیم البستانی (۱۸۴۸ء۔۱۸۸۴ء) نے اپنی مختصر زندگی میں قابل قدر تاریخی اور سماجی ناولیں لکھی ہیں: ۱۔ "الہیام فی جنان الشام" (۱۸۷۰ء) (جنت شام کا سفر) یہ ناول دو جوان مرد و عورت کی محبت بھری کہانی ہے۔ ۲۔ "زنوبیا" (۱۸۷۱ء) یعنی ملکۂ تدمر۔ یہ ایک تاریخی ناول ہے جو جنگی حوادث و وقائع پر مشتمل ہے۔ ۳۔ "بدور" (۱۸۷۲ء) یہ کہانی اندلس میں اموی خلافت کے بانی عبدالرحمٰن الداخل کی محبت کی داستان ہے۔ ۴۔ "اسمار" (۱۸۷۳ء) یہ ایک لڑکی سے مختلف جوانوں کی محبت و رقابت کی کہانی ہے جو محبت و رقابت میں مواعظ و نصائح پر مشتمل ہے۔ ۵۔ "الہیام فی فتوح الشام" یہ ناول خلیفہ ابوبکر اور خلیفہ عمر فاروق کے فتوحات شام کی ایک داستان ہے۔ ان کے علاوہ "بنت العصر" عصری لڑکی (۱۹۷۵) "فاتنہ" فتنہ خیز لڑکی (۱۸۷۷) "سلمیٰ" (۱۸۷۸) اور "سامیہ" (۱۸۷۴) نامی کہانیاں ہیں جو افلاطونی محبت کی داستانیں ہیں۔ یہ کہانیاں اس وقت کے مغربی کہانی کے خصائص پر قائم نہیں ہیں۔ ان میں سماجی اغراض و مقاصد ناپید ہیں۔ ان میں فنی کمزوریاں اس حد تک ہیں کہ ان کے مختلف فصول و ابواب میں وحدت نہیں ہے۔ جس کی وجہ سے کہانیوں کے حوادث و وقائع ایک دوسرے سے مرتبط نہیں ہیں۔ ان میں ایسے مقالیس و موازین نہیں ہیں جو سوسائٹی کے زیادہ سے زیادہ لوگوں پر منطبق ہوسکیں اور جو سماج سے ماخوذ ہوں۔

ان کہانیوں کے کردار صرف ان لوگوں کے تصرفات کی عکاسی کرتے ہیں جو مغربی تہذیب سے متاثر تھے۔ ان میں پتہ نہیں چلتا کہ کہانی نگار کا کوئی سماجی رجحان تھا جو زندگی کی عکاسی کرے اور جو فنی اصول پر قائم ہو۔

۲۔ فرح انطون

فرح انطون وسیع ثقافت کے حامل تھے وہ فلسفہ اور علم اجتماع میں ید طولیٰ رکھتے تھے۔ انھوں نے کوشش کی ہے کہ ان کی کہانیوں میں ان کا اپنا سماجی رجحان ہو، جس کے ذریعہ وہ زندگی کا اپنے ڈھنگ سے تجزیہ کرلے۔ انھوں نے اپنی کہانیوں میں عوام کو مخاطب بنایا ہے اور عوام کے مسائل اور مشاکل کو اجاگر کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس میں وہ کافی حد تک کامیاب نظر آرہے ہیں۔ کیونکہ ان کا اثر دور دور تک محسوس ہو رہا ہے۔ اس سلسلہ میں جو چیز ان کی معاون رہی ہے وہ مغربی رومانی ثقافت میں ان کی وسیع معلومات ہیں۔ چنانچہ وہ برنار دین سان پیر کی "پول ورجلینی" "ساتوبریان کی "اتالا" الکسندر دوماس (فادر) کی شیر کا اٹھنا۔ "شیر کی پھلانگ" اور "شیر کا شکار" جیسی ناولوں کا ترجمہ کرکے عوام تک پہونچا دیا تھا۔ وہ عظیم فرانس انقلاب کے اصول ومبادی، نیز "اوگسٹ کانت" اور "سان سیمون" کے نظریات سے اپنی کم عمری ہی میں بے حد متاثر ہو گئے تھے۔ ان کے ناولوں میں "نیا اورشلیم" (۱۹۰۴) خاص اہمیت رکھتی ہے۔ اس میں انھوں نے تاریخی حوادث کا سماجی اور فلسفی تجزیہ کیا ہے۔ اس ناول میں انھوں نے فوجی کارروائیوں کو اس طرح پیش کیا ہے کہ جس سے عیسائی جوان اور یہودی کے دو دلوں میں ملاپ ہو سکتا ہے۔ ان کی پرخلوص کوشش کے باوجود ان کی کہانیاں فنی معیار پر قائم نہیں ہو سکی ہیں۔

۳۔ نقولا حداد

نقولا حداد نے بھی کوشش کی ہے کہ ان کی کہانیاں "شریف چور"، "قسمت"، "نئی حوا" اور "نیا آدم" کہانی کے جدید معیاروں پر قائم ہوں، مگر اس میں ان کو کامیابی نہیں

ہو سکی ہے۔ اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ اس کے عہد کا تقاضا ہی ایسا تھا۔ کیونکہ یہ دور جدید
عربی ادب میں کہانی اور ناول کے داغ دبیل کا دور تھا۔

۴۔ جورجی زیدان

جورجی زیدان کی تمام کہانیاں تاریخی ہیں جو اموی، عباسی، ایوبی اور خلافت عثمانیہ کے
عہدوں کے اہم ترین مسائل اور شخصیات پر مشتمل ہیں۔ انھوں نے ۱۸۹۱ء سے لے کر ۱۹۱۴ء
تک لگ بھگ ۲۱ ناولیں لکھی ہیں۔ ان ناولوں میں انھوں نے اسلام اور عربوں کے تاریخی
واقعات کو ادب کے ساتھ اس طرح خلط ملط کر دیا ہے کہ جس سے عرب دنیا اور عالم اسلامی
کے عوام میں کہانی اور ناول کے میدان میں ایک عام ذوق کی تخلیق ہوئی ہے۔

۵۔ جبران خلیل جبران

جبران غریب ماں باپ کا تیسرا بچہ ہے۔ جو اپنی ماں، بھائی اور بہن کے ساتھ معاش کی
کی تلاش میں امریکا ہجرت کر گیا تھا۔ جبران پہلا عرب ادیب ہے جو عربی کہانی کو ابتدائی مرحلہ سے
آگے ڈھکیل دیا تھا۔ انھوں نے "شاداب سرزمین کی کلیاں"، "انقلابی روحیں"، "طوفانیں"
اور "ٹوٹے پر" جیسی کہانیوں کے ذریعہ عربی زبان اور عرب دنیا کو نئے ادبی ذوق،
نئے مضامین اور نئے سیاسی، سماجی اور مذہبی تجربات سے مالامال کیا ہے اور ان
کو اس وقت کے بوسیدہ سماجی، سیاسی اور مذہبی قیود سے آزاد ہونے کا
انقلابی جذبہ دیا ہے۔

(باقی آئندہ)

۱۹۴۲ء کا ایک یادگار سفر

(۲)

از مولانا محمد ظفیر الدین مفتاحی دار العلوم دیوبند

دوپہر کا منظر بارہ بجے کے قریب کشتی ایک کنارے پر روکی گئی کہ کھانا کھانے والے کھا پی لیں، اس وقت اندر سے باہر آیا تو عجیب وحشت ناک منظر دیکھنے میں آیا، دھوپ کی تمازت، حد نگاہ تک کوئی نہ آدمی، نہ آدم زاد، دور تک پھیلا ہوا جنگل ہی جنگل، ایسا معلوم ہوتا تھا کہ آسمان آگ برسا رہا ہے، زمین شعلے اُگل رہی ہے اور ہوا لُو سے ہمکنار ہے، سوچنے لگا یا اللہ کہاں تھے کہاں آگئے۔

ہندو مسافر جب باہر نکل کر کھا چکے اور واپس آئے تو پھر کشتی چلنے لگی، ملاح دھیرے دھیرے کشتی چلانے لگا، ڈھائی تین بجے ہم لوگوں نے ملاح سے کہا کہ اب ہم لوگوں کو نماز ادا کرنی ہے، کنارے اچھی جگہ دیکھ کر روک دو کہ نماز ادا کرلیں، چنانچہ کشتی روکی گئی، ہم سب نے اتر کر دریا کے کنارے بیٹھ کر وضو کیا، چادر بچھا کر با جماعت نماز پڑھی، جب اندر آگئے تو اب پھر کشتی کھول دی گئی۔

سر شام عصر کے قریب ایک جگہ کشتی رُکی، وہاں دو مسلمان عورتیں جو غالباً دوسرا جانا چاہتی تھیں اتر گئیں، ہم لوگوں نے وضو کر کے عصر کی نماز ادا کی، اور پھر کشتی چلنے لگی، آفتاب کی تمازت جب ختم ہوئی، تو غروب آفتاب سے ذرا پہلے ہم لوگ اندر

سے باہر چھت پر آگئے اور دریائی منظر دیکھنے میں مصروف ہو گئے۔ کوئی شبہ نہیں کہ اس وقت کا منظر بڑا ہی خوشگوار تھا۔ اس وقت کی یادداشت میں نوجوانی کی زبان میں منظر کشی موجود ہے، جسے اس عمر میں نقل کرنا بھی مناسب نہیں معلوم ہوتا۔

اب ہم سب اوپر تھے اور شام میں غروب آفتاب اور پرندوں کے آنے جانے کا منظر دیکھ دیکھ کر خوش ہو رہے تھے، بعد غروب آفتاب کشتی روکی گئی، ہم طلبہ نے نیچے آکر باجماعت نماز مغرب ادا کی اور پھر کشتی پر آگئے۔ اور کشتی نے چلنا شروع کر دیا۔

ساتھیوں کی تفریح ایک گھنٹہ کے بعد ایک مندر کنارے نظر آیا، ملاح نے وہاں کشتی اترکر کنارے لگادی، ہندو مسافر نے اتر کر لکڑی جلاکر رات کا کھانا پکانا شروع کر دیا، میرے پاس منشی جی کا دیا ہوا جو کھانا تھا وہ کھایا، میرے بقیہ ساتھی، نو کے نو ملاح اور ہندوؤں سے یہ معلوم کرکے کہ یہاں قریب مسلمان آبادی ہے؟ اور کہاں ہے، بستی کی طرف چل دئے، مجھے تنہائی کا موقع ملا، عشاء کی نماز پڑھ کر سو گیا، معمولی نیند آئی۔

دو گھنٹے کے بعد ساتھی سارے کے سارے واپس آگئے اور بہت خوش و خرم، کہنے لگے آج شب برات ہے، جاکر مسلمان آبادی میں پہونچے، مسجد میں نماز پڑھی، مسلمانوں نے کھانا کھلایا اور بہت سا حلوہ ساتھ کیا کہ کل ناشتہ میں کام آئے گا۔ بستی کا نام "ٹیکا دیوریا" ہے۔ اب تک میں لیٹا لیٹا ان کے قصے سن رہا تھا، کہ آواز آئی، مولوی صاحب آجائیے، طلبہ نے بتایا کہ تم کو ہی بلا رہے ہیں، کیوں؟ کہنے لگے، کھانا لے کر آئے ہیں، جب ان کو بتایا گیا کہ ایک ساتھی کشتی پر ہیں، تو ان سب نے طے کیا کہ کھانا لے جاکر ان کو بھی کھلاؤ، مجھے اٹھنا پڑا۔ نیچے آیا تو دو تین اشخاص بڑی محبت سے ملے، کھانا سامنے کیا اور کھانے پر اصرار کیا، ان کی اس مہربانی سے متاثر ہوا اور جتنا اس وقت کھایا جاسکا، کھایا۔ اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کیا کہ وہ اپنے بندوں کو کس کس طرح نوازتا ہے، کچھ دیر ان

آنے والوں سے باتیں ہوتی رہیں۔

رات میں کشتی کا سفر

دس گیارہ بجے رات میں کشتی نے پھر لنگر اٹھا دیا اور کشتی چلنے لگی، اوپر لیٹ گیا، بھولی بسری باتیں یاد آنے لگیں، چاندنی رات، دریائی سفر، سناٹا، وطن سے دور ایک مجرم مسافر، حکومت وقت کا ایک مجرم، مگر وطن کا وفادار، آزادی کا متوالا، ملک وملت سے بے انتہا دلچسپی رکھنے والا۔ جو کچھ ایسے وقت میں سوچ سکتا ہے سوچنے لگا، آفتاب جب ڈوب رہا تھا اُس وقت منظر کشی میں یہ جملے بھی بے ساختہ نوکِ قلم سے نکلے تھے:

"دیکھتے ہی دیکھتے آفتاب کا حسین چہرہ لگا ہوں سے اوجھل ہو کر مغرب میں روپوش ہو گیا، اس وقت دلفریب منظر جذبات کو چھیڑ رہا تھا، اجالے کی جگہ تاریکی اپنا تسلط قائم کرنے کی جدوجہد میں مصروف تھی کہ کوئی آدھ گھنٹے کے بعد افق پر لالی دوڑ گئی۔ معلوم ہوا کہ شہیدانِ وطن کے خون میں اُبال آگیا ہے، پھر اسی سُرخی سے ایک درخشاں، سنہرا گول حلقہ نمودار ہوا، اور اس کی روشنی پھیلنے لگی۔ تاریکی نے اپنا دامن سمیٹ لیا اور بالآخر تاریکی پر روشنی غالب آگئی، اس وقت کانوں میں ایک غیبی صدا آرہی تھی کہ شہیدانِ وطن کا خون بھی رائیگاں نہیں جائے گا۔ ایک دن اسی طرح آزادی کا نیرِ تاباں بھی جلوہ گر ہوگا، اور انشاء اللہ غلامی کی سیاہی پامال ہو کر رہے گی۔"

پیچ وتاب

کون کہہ سکتا ہے کہ ہمارے وہ خیالات حقیقت بن کر سامنے نہیں آئے، کشتی پر بھی یہی پیچ وتاب کھا رہا تھا کہ ملک کی آزادی کے لئے ہم نے مئو میں سب کچھ کیا ہے، انگریزوں کے خلاف تقریریں کیں، اور جذباتی انداز میں کیں، عوام و خواص میں جذبات اُبھارے، یہ کیا جرم تھا جس کی سزا میں اس طرح مارا مارا پھر رہا ہوں، ابھی وطن سیکڑوں میل کی دوری پر ہے، کیا ضروری ہے، ہم وہاں تک زندہ پہونچ بھی

جائیں، ہم نے غلط اقدام کیا، ہم کو مئو میں ہی رہنا تھا، خواہ فوج کے ہاتھوں پٹائی ہوتی، جیل میں بند کئے جاتے یا جو اذیت آتی، برداشت کرتے، یہ بھاگنے کا فلسفہ ٹھیک نہیں تھا، گو ہمیں بڑوں نے یہی مشورہ دیا تھا کہ اس وقت کی سیاست یہی ہے کہ جس قدر بچا جا سکے بچنا چاہیئے، جلد اپنے کو گرفتار نہیں ہونے دینا چاہیئے۔

مگر اب سوچنے کا کوئی فائدہ نہیں تھا، جو مقدر تھا سامنے آچکا ہے، اور آئندہ بھی آئے گا، اب پچھتانا فضول ہے، اپنے رب العالمین کے حوالہ کرکے خاموش رہو۔

رات میں دریائی سفر کوئی گیارہ بجے رات میں جب سب کھا پی چکے، کشتی کھول دی گئی، اور مسافت طے ہونے لگی، سونے کی بہت جد و جہد کی، مگر نیند نہ آنی تھی، نہ آئی، گرمی شدید، جگہ ناہموار، کبھی اندر گیا، کبھی باہر آیا، بڑا وقت اسی میں گذر گیا، کشتی کے بقیہ تمام اشخاص سو چکے تھے، صرف ملاح تھا جو کشتی [illegible] رہا تھا، بلکہ بہاؤ اُدھر ہی کا تھا جدھر جانا تھا، دریا کا پاٹ کچھ زیادہ نہیں تھا، اس لئے ملاح کو بھی اطمینان تھا۔ اخیر رات میں جب ذرا ٹھنڈی ہوا لگی، تو نیند آئی، طلوع فجر کے وقت حسب عادت آنکھیں کھل گئیں، کشتی کے دوسرے مسافر بھی جاگ پڑے، کشتی روک کر ایک جگہ سبھوں نے اِدھر اُدھر بڑھ کر حاجات بشری، پائخانہ پیشاب سے فراغت حاصل کی، جب نماز کا وقت آیا تو اب کہیں خشکی کا نام و نشان نہیں، ہر طرف پانی ہی پانی، یہ سیلاب کا پانی تھا جو پھیل پڑا تھا، مجبوراً سبھوں کو تنہا تنہا نماز ادا کرنا پڑی، کشتی میں ایسی جگہ نہیں تھی کہ جماعت ہو سکے۔

صبح کی آمد آج ستاروں کے ڈوبنے کا منظر بھی جی بھر کر دیکھا اور زبان پر علامہ اقبال کا شعر آتا رہا۔ ؎

کہ خونِ صد ہزار انجم سے ہوتی ہے سحر پیدا
ستارہ می شکنند و آفتاب می سازند

رات میں ایسا دریائی سفر نہ اس سے پہلے ہوا تھا، نہ بعد میں ہوا، اور عجب اتفاق کہ پندرھویں شب تھی، ماہتاب پوری رات ہمیں دیکھتا رہا اور ہم اسے تاکتے رہے، سارے رنج وغم کے باوجود اس سفر میں رات کا منظر بہت خوشگوار رہا۔

پھر کہنا چاہیئے زندگی میں پہلی مرتبہ پانی کی ایسی سطح پر آفتاب نکلنے کا منظر سامنے آیا، جہاں حدنگاہ تک پانی ہی پانی تھا، موجیں ٹھاٹھیں مار رہی تھیں، نہ درخت، نہ جھاڑ جھنکار، نہ آدمی، آدم زاد نہ عمارت اور کوٹھی، نہ جھونپڑی اور محل۔

تاروں کے غروب ہوتے ہی خاور مشرق کی آمد آمد کا بگل بجا، شعاعوں کی فوجیں صف بستہ پھیلنے لگیں، پھر پورب میں لالی پھیل گئی، اور آسمان پر اس کی دھاریاں بکھر گئیں، پھر بڑے جاہ وجلال سے وہ سورج طلوع ہوا، جس کو ابراہیم علیہ السلام کی قوم نے دیکھ کر کہا تھا "ھذا ربی ھذا اکبر" ایک دہکتا سرخ گولا تھا، پھر بہت جلد اس کی کرنیں پھوٹنے لگیں، اور اندھیری کا نام ونشان تک باقی نہ رہا۔

ایک آبادی کا حال

صبح کے وقت ہماری کشتی "چیٹ بڑا گاؤں" کے کنارے سے گذر رہی تھی، جہاں کے میرے ایک دوست اکمل بلیاوی رہنے والے تھے، کنارے آنے والوں سے کشتی میں سوار ہندو مسافروں نے دریافت کیا، یہاں کا کیا حال ہے، وہ سب کہنے لگے کل کلکٹر صاحب فورس لیکر پہونچے تھے، ایک حصہ سے تقریباً سوا لاکھ روپے وصول کر کے لے گئے ہیں، آج پھر بقیہ آبادی کے لئے آئیں گے، زور، زبردستی کرتے ہیں، ڈر سے کوئی انکار نہیں کرتا، ایک مصیبت ہے جو آبادی پر ٹوٹ پڑی ہے۔

اب دن کی روشنی میں انگریزی حکومت کے خلاف جو جدوجہد ہوئی تھی، اس کے نشانات نظر آنے لگے تھے، کہیں ٹیلیفون کے کھمبے ٹوٹے ہوئے اور اکھڑے ہوئے تھے، کہیں پل کا کچھ حصہ ٹوٹا ہوا تھا، اور پروہ پل بھی آیا جس سے ریل گذر کر غازی پور جاتی تھی، پٹریاں بھی کہیں کہیں بکھری دیکھنے میں آئیں۔

دھوپ میں بتدریج شدت آتی جارہی تھی، ایک چھوٹی سی بستی کے سامنے ہندو مسافر اتر گئے، اب صرف ہم دس افراد طلبہ رہ گئے، جن کو بلیا شہر جانا تھا، اب یہ چھوٹی ندی پھیلتی جارہی تھی، اور اس کا ملاپ گنگا سے ہوتا جارہا تھا، پھیلاؤ بڑھتا جارہا تھا، طغیانی بھی بڑھتی نظر آرہی تھی، ملاح کشتی کو کنارے سے لے جارہا تھا کہ کوئی حادثہ پیش نہ آنے پائے۔

ایک ناگہانی مصیبت کشتی پر سوار ہم اجنبی لوگ محسوس کرنے لگے تھے کہ دریائی سفر اب شروع ہوا، خوف وہراس سے ہمارے دل خالی نہیں تھے، مگر بہرحال منزل پر پہونچنا تھا، بلیا شہر ابھی دور تھا، وقت کوئی دس گیارہ بجے دن کا تھا کہ بلیا سے دو چار کشتی والے اسی راستے واپس لوٹ رہے تھے۔ ہمارے ملاح نے پوچھا کیا بات ہے کہ آپ لوگ بھاگے آرہے ہیں، انھوں نے بتایا کہ حکومت کی طرف سے کشتیاں ضبط ہورہی ہیں، یہ سننا تھا کہ ہماری کشتی کے ملاحوں کے ہاتھ پاؤں پھول گئے۔ کہنے لگے مولوی صاحبان ہم پر اور ہمارے بال بچوں پر رحم کریں، ہم مجبور ہیں کہ آپ سب کو بلیا شہر سے ذرا پہلے اتار دیں، کہ یہی کشتی ہمارا ذریعۂ معاش ہے، ورنہ چھن جائے گی، آج کل حکومت کے لوگوں کے جو ظلم وجور ہیں، وہ آپ لوگ جانتے ہیں۔

چنانچہ تھوڑی دور چل کر اس نے کشتی ایک ایسی جگہ روکی، جہاں سے بلیا شہر کو سیدھی سڑک جارہی تھی، مگر وہ سڑک کافی فاصلہ پر تھی اور اس دریا اور سڑک کے درمیان سیلاب کا پانی دور تک پھیلا اور بھرا تھا، اس نے بتایا کہ پانی گھٹنے گھٹنے سے زیادہ نہیں، بیس پچیس منٹ میں سڑک پر پہونچ جائیں گے، ہم بھی کیا کرتے اتر گئے، اور پانی سے اتر کر سڑک پر پہونچے اور پیدل کوئی تین میل چل کر بلیا شہر پہونچے، اُس دقت کی یادداشت کے چند جملے ملاحظہ فرمائیں:

بلیا شہر کا حال "دھوپ کی شدت ناقابل بیان، پسینہ میں ہر شخص ڈوبا ہوا،

کچھ پیدل چلنے کا غم، کچھ یہ رنج کہ یا اللہ کس مصیبت میں ہم پھنس چکے ہیں
ہر شخص کے ساتھ معمولی سامان، سب کی ایک مخصوص ہیئت، جس کو دیکھ کر
دیکھنے والا محسوس کرے کہ یہ کوئی مخصوص قافلہ ہے، مقامی لوگ متحیر ہو کر
پوچھتے کہ کہاں سے آنا ہوا، اور کہاں جانا ہے، مختصر جواب دیتے ہوئے
ہم لوگ بڑھتے ہی چلے گئے، کہیں دو چار منٹ بھی رکنے کا نام نہیں لیا، جب
شہر بلیا کا حلقہ شروع ہوا، تو عجیب خوفناک سماں تھا، سڑک کے کنارے کے
سارے مکان خالی پڑے تھے، ان کے کواڑ ہوا میں بج رہے تھے، ایک دو
مسافر کے سوا کوئی مقامی متنفس دیکھنے میں نہیں آتا تھا، سڑک پر جگہ جگہ
موٹر کے جلے ہوئے ڈھانچے کھڑے تھے، در و دیوار سے خوف و ہراس نمایاں
تھا، اسٹیشن کی عمارت بھی ایک طرف سے تلف جل چکی تھی، خوانچہ فروشوں
کے سوا کوئی دوکان آباد نہیں تھی، وہی شہر جس سے بارہا گذرا تھا، اجنبی
معلوم ہو رہا تھا، اس کی ہیئت بالکل بدلی معلوم ہو رہی تھی، پہلے کچھ طلبہ نے
توڑ پھوڑ کی تھی، بعد میں فوج کے آدمیوں نے پبلک کے مکانوں پر ظلم اور ستم
ڈھایا اور سڑک کے کنارے کی ساری آبادی خوف سے مکانات خالی کر کے منتشر
ہو چکی تھی، — چونکہ جمعہ کا دن تھا (۲۸ر اگست ۱۹۴۲ء تاریخ تھی) بازار سے
گذرتے ہوئے اور جامع مسجد پوچھتے ہوئے، ٹھیک ساڑھے بارہ بجے دن
میں جامع مسجد پہونچے، اذان ہو چکی تھی، بہت لوگوں نے ہم سب کو گھیر لیا
اور پوچھ تاچھ شروع کر دی، مختصر جواب دے کر وضو کرنے میں مصروف
ہو گئے، ہر سننے والے نے اپنے اپنے انداز میں افسوس کا اظہار کیا، ہمدردی
کے کلمات کہے، مقامی حالات بھی بعضوں نے بیان کئے کہ حکام نے پبلک کو
کس کس طرح تباہ و برباد کیا، تحریک میں حصہ لینے والے نوجوانوں کو

کیسی وحشیانہ سزائیں دیں، اور بر سر عام دیں، کہ دیکھنے والوں کے رونگٹے کھڑے ہو جاتے تھے، یہ حالات سن کر غصہ سے خون کھولنے لگا، پھر اپنی بے کسی پر نظر کر کے لرزہ جیسی کیفیت محسوس ہونے لگتی۔"

بعد نماز جمعہ بہر حال خطبہ ختم ہوا، نماز ادا ہوئی۔ سنتیں پڑھی گئیں، اکثر لوگ اپنے اپنے گھروں کو گئے، کچھ لوگ رہ گئے، اب ان سے باتیں ہونے لگیں، ایک ریلوے ملازم نے کہا کہ آپ لوگ آگے کیسے جائیں گے، سیلاب کا پانی ہر جگہ پھیلا ہوا ہے ریلوے لائن کا حال یہ ہے کہ جاٹ فوج یہاں متعین ہے، لائن درست کرنے کا کام چل رہا ہے، یہ فوجی آدمیوں کو اس طرح گولی مارتے ہیں، جس طرح شکاری پرندوں کو، بیسیوں انسانوں کو انھوں نے اپنی گولیوں کا نشانہ بنالیا۔ نہ بھاگنے والے کو معاف کرتے، نہ پانی میں ڈوب کر چھپنے والے کو بخشتے، نہ ریلوے کنارے کے کھیتوں میں کام کرنے والے کسانوں کو چھوڑتے مظالم کی انتہا ہے، مگر آج کل کوئی داد ہے نہ فریاد، انھیں پوری چھوٹ ہے، بلیا شہر میں کانگرس کے ورکروں کی بری طرح پٹائی کی ہے۔

انھوں نے یہ بھی بتایا کہ ابھی چند ہفتوں تک ٹرینوں کے چلنے کی کوئی توقع نہیں ہے، ریلوے کا کافی نقصان ہے، پانی کی ٹنکیاں توڑ ڈالی گئی ہیں، جگہ جگہ سے پٹریاں اکھڑی ہوئی ہیں، یہ بھی بتایا کہ بہار کے حالات یہاں سے بھی بدتر ہیں، کہنے لگے آپ لوگوں نے سخت غلطی کی کہ اس زمانہ میں اپنا مرکز چھوڑ دیا، مجھے منشی عبدالباری کی باتیں یاد آنے لگیں کہ کاش ان کی باتیں مان لی ہوتیں، کتنے آرام سے تھا، ناشکری ہوئی اس کا یہ نتیجہ ہے کہ پائے رفتن نہ جائے ماندن، انھوں نے مشورہ دیا کہ حتی الوسع آپ لوگ ریلوے لائن سے جانے کی سعی نہ کریں، جو دوسرے راستے ہیں، اُن سے آگے جائیں۔

اس داستان نے رہی سہی ہمت شکستہ کر ڈالی، ساتھیوں سے مشورہ کیا، پہلے

ہوٹل میں جاکر چند لقمے زہر مار کیے، پھر جمال الدین کی تلاش میں نکلا، جو مفتاح العلوم مئو میں پڑھتے تھے اور وہ ہنگامے کے ہی دوران گھر آ گئے تھے، شہر کے رہنے والے تھے. پہلے بھی کبھی ایک آدھ مرتبہ گھڑی گھنٹہ بھر کے لئے حاضر ہو چکا تھا، وہ گھر پر مل گئے، شب برات کا حلوہ کھلایا، انھوں نے بھی بتایا کہ کشتی حکومت نے اپنے قبضہ میں کر لی ہے، ان کو میں نے یہ بھی بتایا کہ میری روانگی سے پہلے حضرت الاستاذ مولانا عبداللطیف صاحب نعمانیؒ گرفتار ہو چکے تھے۔

بلیا سے روانگی جمال الدین میرے ساتھ جامع مسجد آئے اور بتایا کہ سڑک کے راستے اگلے اسٹیشن بانس ڈیہہ نکل جائیں اور پھر وہاں سے معلوم کر کے آگے جائیں، چمپارن کے دو ساتھی یہاں ساتھ چھوڑ چکے تھے، اب پورنیہ کے آٹھ طلبہ رہ گئے اور ایک خاکسار دربھنگہ کا۔

تین بجے عصر سے پہلے ہم لوگ سڑک کے کنارے آگے کے لئے روانہ ہوئے کوئی دو میل طے کیا ہوگا کہ یہ سڑک زیر آب نظر آئی، سیلاب کے پانی نے ڈبو رکھا تھا، حد نظر تک پانی ہی پانی ٹھاٹھیں مارتا نظر آرہا تھا، لوگوں نے بتایا یہ کچی سڑک بیساکھ کے زمانہ میں چالو رہتی ہے، آجکل نہیں، پانی کا سلسلہ دور تک پھیلا ہوا ہے، پھر اونچ نیچ کا پتہ نہیں، اس لئے یہ راستہ آجکل بند ہو جاتا ہے۔

یاس وقنوط ایک کشتی والے سے بات کی، تو اس نے چھپرہ تک کے لئے بتیس روپے مانگے، اور ہمارے پاس اتنے کُل پیسے بھی نہیں تھے، یہ یاد رہے کہ انگریزی حکومت ۴۲ء میں ڈھائی روپے من گیہوں، تین روپے من چاول، اور روپیہ کا دو سیر خالص گھی بکتا تھا، مئو سے دربھنگہ کا ریل کرایہ صرف ڈھائی روپے تھا، اس لئے بتیس روپے کی رقم کو معمولی نہ سمجھا جائے۔ یہاں یادداشت کے جملے نقل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے:

"میں نے رفقار سے یہ تفصیل بتائی تو سُن کر سب کے سب بدحواس ہوگئے، ہر شخص کی زبان پر یاس و قنوط کے جملے تھے، اور آہ و زاریاں تھیں، بڑا کٹھن وقت تھا، ہمت ٹوٹ چکی تھی، مجھ پر سکتہ کا عالم طاری تھا، مگر تھوڑی دیر بعد اندر ایک بجلی سی کوندی اور سوچا ساتھیوں کو ہمت دلانا ضروری ہے، میں نے ایک پُرجوش تقریر کی کہ ناسازگار حالات سے انسان کبھی دوچار ہوتا ہے، ایسے وقت میں ہمت ہارنا، جوانمردی کے خلاف ہوتا ہے، جو مقدر ہوگا ہو کر رہے گا جب مرکز چھوڑ کر نکل چکے ہیں تو آگے بڑھنا ہے، خواہ کچھ ہو جائے۔ اس طرح کے جملوں سے ٹوٹی ہوئی ہمت بندھی، پژمردہ دلوں میں امنگ و ولولہ نے کروٹ لی، اور عزم کر لیا گیا کہ آخر مرنا ہے پھر ڈرنا بے سود ہے، چلیں واپس بلیا چلیں، وہاں لائن پکڑ کر راستہ طے کریں گے، موت مقدر ہے تو ہم ٹال نہیں سکتے، حیات باقی ہے تو حکومت وقت کا ظلم ہمیں مٹا نہیں سکتا۔"

بلیا واپسی

چنانچہ بلیا شہر واپس ہوئے اور محلہ قاضی پورہ کی مسجد میں قیام کیا، عصر کی نماز ادا کی، معلوم ہوا پانچ بجے شام سے چھ بجے صبح تک کرفیو رہتا ہے، کہیں آجا نہیں سکتے، ہمارے ساتھی محلہ میں چکر کاٹنے لگے، میں جو ساتھ تھا، کھا پی کر سو گیا، عشار کی اذان پر جاگا نماز ادا کی، نماز کے فوراً بعد دو خوانچے لے کر کچھ لوگ آئے اور ہمیں بڑی محبت و شفقت سے کھانا کھلایا اور حالات بھی سنائے مجھ سے کھایا نہیں گیا، ان لوگوں نے رائے دی کہ ریلوے لائن سے ہی سفر کریں، مگر گاندھی ٹوپی کسی کے سر پر نہ ہو، اور یہ بھی ہدایت کی کہ دن رہتے ہوئے کسی مسلمان آبادی میں قیام کر لیا کریں، نہ دوپہر میں چلیں اور نہ رات میں۔ ڈکیتی زوروں پر ہے، ہم لوگوں کی رائے ہے کہ کل آپ کی منزل ریوتی ہو، پھر وہاں کے مسلمانوں سے معلوم کر کے آگے بڑھیں۔

(باقی آئندہ)

تبصرے

صفوی عہد میں علم التشریح کا مطالعہ :

از حکیم سید ظل الرحمن صاحب ریڈر حکیم اجمل خاں طبیہ کالج، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ
تقطیع متوسط، ضخامت ۹۶ صفحات، کتابت و طباعت معمولی، قیمت مجلد -/15
پتہ : تجارہ ہاؤس، دودھ پور، علی گڑھ۔

حکیم صاحب فن طب کے نامور محقق، مصنف اور مؤرخ ہیں۔ آپ کی متعدد کتابیں شائع ہو کر ارباب علم و فضل سے خراج تحسین حاصل کر چکی اور ان میں مقبول ہو چکی ہیں، ان میں ایک کتاب "تاریخ علم تشریح" بھی ہے جس میں تیرہویں صدی قبل مسیح سے لے کر موجودہ زمانے کے اطبائے ہند کی تشریحی خدمات کا تذکرہ، تفصیل اور تحقیق سے تاریخی تسلسل کے ساتھ کیا گیا ہے، لیکن اس کتاب میں پندرہویں صدی کے بعد کا دور جو خالص ایرانی دور ہے اس پر کچھ اس لئے نہیں لکھا گیا تھا کہ اپنی اہمیت کے باعث یہ ایک مستقل تالیف کا خواہاں تھا، زیر تبصرہ کتاب جو دراصل عہد حاضر کے نامور مؤرخ طب ڈاکٹر سائرل الگوڈ (Cyril Elgood) کی کتاب "عہد صفوی میں سرجری" (Safavid Surgery) کے ایک باب کا جو تشریح سے متعلق ہے، ترجمہ ہے، اسی کتاب کا تکملہ اور تتمہ ہے، فاضل مترجم نے صرف ترجمہ پر اکتفا نہیں کیا ہے بلکہ "تنقیدات" کے نام سے ترجمہ پر بکثرت حواشی بھی لکھے ہیں جن میں اگر مصنف سے کوئی غلطی ہو گئی ہے تو اس کی تصحیح اور اگر کوئی بات تشنہ یا مجمل رہ گئی ہے تو اس کی تشریح کی

تفصیل کی گئی ہے، پھر مصنف نے جن مآخذ سے کام لیا ہے ان میں تین اہم مخطوطات بھی شامل تھے جن کا ڈاکٹر الگوڈ نے تعارف کرایا ہے، یہ تعارف اہم اور مفید تھا اس لئے حکیم صاحب نے اس تعارف کے ترجمہ کو بھی اپنی کتاب کا جزء بنالیا ہے، شروع میں فارسی زبان و لغت کے نامور محقق پروفیسر نذیر احمد کے قلم سے کتاب کا تعارف ہے اور اس کے بعد حکیم صاحب کا مقدمہ ہے، دونوں فاضلانہ اور بصیرت افروز ہیں، آخر میں مآخذ کی فہرست بھی معلومات آفریں ہے، طب کے اساتذہ اور طلباء کے لئے اس کتاب کا مطالعہ بہت مفید ہوگا۔

سیر فرنگ

از لفٹننٹ کرنل خواجہ عبدالرشید مرحوم، تقطیع متوسط، ضخامت ۱۲۵ صفحات، کتابت و طباعت بہتر، قیمت مجلد درج نہیں، پتہ: کتب خانہ نشان اسلام، اردو بازار، لاہور، پاکستان۔

جیسا کہ قارئین برہان کو معلوم ہے، خواجہ صاحب مرحوم انگریزی کے اعلیٰ تعلیم یافتہ تھے اور ساتھ مولانا عبیداللہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ کے تلمیذ رشید اور فیض یافتہ صحبت ہونے کے باعث اسلامی فلسفہ کے عالم، قرآن مجید کے عاشق، انگریزی، فارسی اور اردو میں متعدد وقیع کتابوں کے مصنف اور عقیدۂ و عمل کے اعتبار سے مومن کامل تھے، یہ کتاب، جیسا کہ نام سے شبہ ہوتا ہے، مرحوم کا باقاعدہ سفر نامہ نہیں ہے، بلکہ یورپ اور امریکہ کے مختلف شہروں میں قیام کے دنوں میں ان ممالک کی علمی، تہذیبی اور اخلاقی زندگی سے متعلق مرحوم کے جو مشاہدات و تاثرات ہوتے تھے وہ ان کو قلمبند کر کے خطوط کی شکل میں مولانا عبدالماجد دریابادی مرحوم کو بھیجتے رہتے اور مولانا حسب معمول اپنے حواشی کے ساتھ ان خطوط کو صدق جدید میں شائع کرتے تھے۔ اس کتاب میں بھی سب خطوط یکجا کر دئے گئے ہیں، اس کتاب میں جن مقامات کی سیر کا تذکرہ آیا ہے وہ یہ ہیں، لندن، جبل الطارق،

سوئڈن، اسٹاک ہام، روم، امریکہ، عراق اور ڈھاکہ، ان خطوط میں تاریخی اور جغرافیائی معلومات بہت کم ہیں البتہ مرحوم نے جن اسلامی جذبات و احساسات کے ساتھ ان مقامات کو دیکھا ہے ان کا اثر سطر سطر میں نظر آتا ہے، شدت جذبات میں بعض ایسی باتیں بھی ان کے قلم سے نکل گئی ہیں جو لائق گرفت اور قابل اعتراض تھیں، ان پر مولانا دریابادی نے اپنے حواشی میں تنبیہ بھی کی ہے۔ ان خطوط کے علاوہ ایک مقالہ "عراق کردستان میں کھدائی کا کام" بھی اس مجموعہ میں شامل ہے، یہ دراصل تکملہ ہے ان چھ مقالات کا جو مرحوم کے قلم سے عراق کی تاریخ قدیم پر ۱۹۴۴ء اور ۱۹۴۵ء میں برہان میں مسلسل شائع ہوتے رہے تھے اور ارباب علم میں بہت مقبول ہوئے تھے، بہر حال کتاب دلچسپ بھی ہے اور سبق آموز بھی، اس لئے مطالعہ کے لائق ہے۔

سلطان ما محمد:

از مولانا عبد الماجد دریابادی، تقطیع متوسط، ضخامت ۱۷۹ صفحات، کتابت و طباعت اور کاغذ اعلیٰ، قیمت مجلد -/27، پتہ: مکہ بکس ۵ بخشی اسٹریٹ، بیرون موری دروازہ، لاہور۔

یہ کتاب ان سترہ چھوٹے بڑے مقالات کا مجموعہ ہے جو سیرت نبوی سے متعلق ہیں اور مولانا عبد الماجد دریابادی کے قلم سے صدق جدید میں شائع ہوتے رہے ہیں، موضوع خواہ کچھ اور کوئی ہو، بہر حال مولانا کے خامۂ گوہر فشاں سے نکلی ہوئی ایک ایک سطر ادب و انشاء کی جان ہوتی ہے، ارباب ذوق اسے پڑھتے اور وجد کرتے ہیں، اس سے قیاس کیا جا سکتا ہے کہ جن مقالات کا موضوع ہی سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت مقدسہ ہو جو سراپا نور و جمال ہے تو ان کی دلکشی اور اثر انگیزی کس بلا کی ہوگی، چنانچہ اس مجموعہ کا ایک ایک مقولہ تیر و نشتر ہے جو براہ راست دل و جگر کو برما جاتا ہے۔ جناب تحسین فراقی جو پاکستان میں اردو زبان کے معروف ادیب، نقاد اور شاعر ہیں، انھوں نے ان مقالات کو مرتب کیا اور کتاب پر ایک

طویل مقدمہ بھی سپرد قلم کیا ہے جس میں مولانا دریا بادی کی شخصیت اور ان کے علمی و ادبی کارناموں کا جائزہ تنقیدی نقطۂ نظر سے لیا گیا ہے۔ اس بنا پر مقدمہ نے کتاب کی افادیت میں اضافہ کر دیا ہے۔

ایک اعلان

آپ کی دعاؤں کی برکت سے قبلہ حضرت مفتی عتیق الرحمٰن صاحب عثمانی اب روبہ صحت ہیں۔ ان کی مکمل صحت یابی کے لئے آپ سے خصوصی اوقات میں دعا کی درخواست کرتا ہوں۔

اور مزید یہ کہ

آپ اپنے مذہبی و دیگر رسائل اور انگریزی اخبارات میں حضرت مفتی صاحب کے دوران علالت حالات صحت و زندگی برابر دیتے رہیں۔ اس سلسلے میں میں آپ کا ممنون ہوں گا۔

خادم
عمید الرحمٰن عثمانی
پرنٹر پبلشر
رسالہ برہان دہلی